MINIMA TROTTA

Min.

Reinhart Koselleck. **historia/Historia.**

Traducción e introducción
de Antonio Gómez Ramos



ACCESO
ABIERTO

El lector encontrará en este ensayo una historia del concepto moderno de «historia». Originalmente redactado y publicado como entrada para los *Geschichtliche Grundbegriffe* (Conceptos Históricos Fundamentales), el monumental diccionario editado por el propio Reinhart Koselleck junto a Otto Brunner y Werner Conze, el texto es un magnífico exponente de la llamada «historia conceptual» o «de los conceptos», un nuevo género surgido del cruce de la historia de las ideas con la filosofía y el pensamiento político y social.

Desde el análisis de los rasgos específicamente modernos del concepto de «historia», el autor va siguiendo sus avatares a través de la relación entre historia acontecida (*Geschichte*) y ciencia histórica (*Historie*), entre «historia» e «Historia».

La presente edición castellana en forma de libro quiere así recuperar una contribución esencial en la discusión sobre el significado de la modernidad.

historia/Historia

Reinhart Koselleck

traducción e introducción
de Antonio Gómez Ramos

MINIMA TROTTA



MINIMA TROTTA
HISTÓRICA / POÉTICA directores: Julio A. Pardos y José M. Cuesta Abad

Título original: Geschichte, Historie

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infornet.es
http: \\www.trotta.es

ISBN: 84-8164-670-9
depósito legal: M-7.797-2004

impresión
Marfa Impresión, S.L.

ÍNDICE

Introducción

KOSELLECK Y LA *BEGRIFFSGESCHICHTE*. CUANDO EL LENGUAJE SE CORTA CON LA HISTORIA

Antonio Gómez Ramos

«historia/Historia», que se presenta aquí como un librito, podría ser un artículo largo, se redactó y apareció como entrada para un diccionario, el monumental *Geschichtliche Grundbegriffe* [Conceptos Históricos Fundamentales, en lo sucesivo GG], editado por el propio Koselleck, junto a Otto Brunner y Werner Conze. Es, entre otras cosas, una historia del concepto moderno de historia: como tal, es un texto de historia, o de teoría de la historia, o de filosofía de la historia, o de filosofía, o un modelo de erudición filológica. El lector sabrá leer todo eso.

Reinhart Koselleck (n. en Görlitz, en 1923) es uno de los raros casos de excelencia interdisciplinar en una época y una cultura que claman cada día, más bien en vano, contra la especialización. Historiador de pura cepa, profesor de Teoría de la Historia en Bielefeld desde 1973, cada una de sus páginas rezuma el trato con la filosofía, la teoría política, la filología o las ciencias sociales; y su lectura revierte con fecundidad en cualquiera de esos campos para quien esté interesado en saber qué ha pasado en los últimos dos siglos, qué es lo que pasa ahora, y cómo interpretar que pase lo que pasa. O si se quiere: para quien esté interesado en saber lo que significa ser moderno. Su lectura es fecunda, no sólo por la elegancia y precisión de sus textos —recibió en 1999 el premio Sigmund Freud de prosa científica—, sino también porque este hijo de profesor

perseguido por el nazismo, con la experiencia juvenil de haber combatido en la segunda guerra mundial y haber sido prisionero de guerra en la Unión Soviética, estudiante después en Heidelberg, con historiadores como Werner Conze y Johannes Kühn, filósofos como H.-G. Gadamer, Karl Jaspers y Karl Löwith, antropólogos como Viktor von Weizsäcker, discípulo inicialmente de Carl Schmitt, ha fundido críticamente todo ese universo de ideas, junto a su propia investigación histórica, en lo que podría considerarse como un género en sí mismo.

Un nuevo género[1] en el que, a partir de unos problemas y materiales característicos, se urden mimbres de la historia de las ideas, de la filosofía y del pensamiento político y social bajo el rótulo de *Begriffsgeschichte*: historia conceptual, o historia de los conceptos. El término, ciertamente, es mucho más antiguo. Hegel —o los apuntes de sus lecciones de Filosofía de la Historia— parece haber sido el primero en usarlo[2]. Pero en él se refiere a uno de los tres modos de escritura de la historia: el que Hegel llama la «historia reflexiva», la cual, configurada según puntos de vista generales —como historia del arte, del derecho o de la religión— «expone el paso a una historia

1. Así lo denomina M. Richter, «*Begriffsgeschichte* and the History of Ideas»: *Journal of the History of Ideas*, 48 (1987), pp. 247-263, p. 249. El mismo Richter ofrece en una monografía posterior, *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction,* OUP, New York/ Oxford, 1995, un detallado estudio de gestación de la *Begriffsgeschichte,* de sus diferentes realizaciones y de sus implicaciones políticas. Discute también en detalle sus paralelos con la teoría política e historiografía anglosajonas, sobre todo de Skinner y Pocock, y las potencialidades de una historia conceptual aplicada a ese contexto político-culural. (Informando, de paso, que ya se está realizando esa aplicación en los Países Bajos y China.)

2. Cf. J. Ritter y K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, 1971-, vol. 2, p. 788; G. W. F. Hegel, *Werke*, ed. de Glockner, 11, 33. Sin embargo, la edición de Lasson, que es la que sigue la traducción castellana de las *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal* por J. Gaos en Alianza, Madrid, ²2001, no recoge el término.

filosófica del mundo». No deja de ser un uso singular del término, sin consecuencias posteriores. Los antecedentes remotos de la práctica que Koselleck y su entorno[3] ponen en juego se hallan, más bien, en la vieja *Geistesgeschichte* o historia intelectual alemana, pasada luego por el tamiz de la hermenéutica del siglo XX y conectada finalmente con una historia social que atiende a las realidades extralingüísticas y extraconceptuales que determinan las acciones.

En el origen lejano se halla, por un lado, la reacción frente a una *Geistesgeschichte* entendida como historia de concepciones del mundo que animasen y unificasen los aspectos espirituales de las sociedades y las épocas, realizada desde una perspectiva ahistórica y desconectada de los grupos sociales y las estructuras económicas y políticas; y por otro, la respuesta a una historiografía intelectual reducida a método histórico-filológico que registrase en diccionarios, como un fichero intemporal, la historia de cada una de las palabras.

Historiográficamente, la primera reacción, que apuntaba a lo que más tarde desarrollarían los GG, partió del medievalista Brunner[4], quien corrigió la tradición filológica de los historiadores alemanes, criticando los anacronismos en que incurrían a menudo. Brunner reclamaba que se recuperase el significado de los términos políticos en la época que se estudiaba —como «tierra», «dominio» o «feudalismo»—, despojándolos de cuanto el tiempo les había añadido posteriormente, y conectándolos con su contexto político y social. En una perspectiva estrictamente filosófi-

3. Dejamos de lado en esta presentación otras variantes de la *Begriffsgeschichte* contemporáneas de Koselleck; y de no menor importancia; en particular, la de Blumenberg. Sobre esta última, el lector puede aprender en *Paradigmas para una metaforología*, con traducción y prólogo de J. Pérez de Tudela, en esta misma editorial, 2003.

4. Puede consultarse de Brunner, en castellano, *Estructura interna de Occidente*, Alianza, Madrid, 1991, trad. de A. Sáenz de Arace, con una presentación de J. Pardos, a quien agradezco no pocas sugerencias para esta edición.

ca, el primer esfuerzo en esa dirección lo representa el monumental *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [Diccionario histórico de filosofía], editado por Joachim Ritter. Aunque sigue siendo una obra de referencia imprescindible, su estudio exhaustivo del uso de los términos filosóficos en su contexto histórico por filósofos o teólogos no recoge, quizá por su propio formato, la gran aportación de la hermenéutica alemana de la postguerra: que las palabras tienen una vida propia que se escapa a cualquier encasillamiento de diccionario, y que los conceptos dibujados con esas palabras son igualmente sujetos de una historia que queda traicionada al ofrecer una imagen fija. Gadamer, maestro de Koselleck y cofundador, junto con Ritter, en los años cincuenta, del *Archiv für Begriffsgeschichte* [Archivo para la historia conceptual], sería quien más insistiese en ello. La filosofía es para él —si se nos permite la simplificación— un proceso continuo de conceptualización que trabaja en la esencial indeterminación de los conceptos y se desenvuelve en el medio lingüístico del diálogo[5]. Por eso, la filosofía no puede consistir en la depuración terapéutica o escolar de los conceptos —con vistas a su uso en la vida cotidiana—, sino que es la puesta al descubierto de la imbricación histórica de los conceptos, tal como se hallan enraizados en el lenguaje cotidiano, no tanto para aclararlos y fijarlos cuanto para, desde la indigencia del pensamiento ante el lenguaje, renovar constantemente la tensión del pensar en la que se despliega el denuedo del concepto.

Ciertamente, Gadamer iba así mucho más allá que el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* de Ritter. Pero, a pesar de la apertura interdisciplinar que parece sugerir la perspectiva gadameriana de la historia conceptual, su compromiso con la conversación entre todos los que intervie-

5. Cf. *Begriffsgeschichte als Philosophie*, *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübingen, 1986, vol. 2, pp. 77-91 (trad. en *Verdad y método 2*, Sígueme, Salamanca, pp. 81-93).

nen en el lenguaje no llega a incluir a las prácticas discursivas ajenas al ámbito de la filosofía o la literatura ni, desde luego, a las realidades extradiscursivas que determinan tanto la historia como el discurso mismo. Esto se lo haría notar su discípulo Koselleck muchos años más tarde[6].

Éste había comenzado con un brillante trabajo de historia intelectual, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Freiburg/München, 1959)[7], su tesis doctoral. Escrita bajo el confesado influjo de Carl Schmitt, exponía controvertidamente los límites políticos inherentes a la Ilustración y una explicación de la génesis del mundo moderno desde Hobbes y las guerras de religión hasta Diderot, Rousseau y la Revolución francesa. En realidad, una «patogénesis» que hizo que la modernidad fuera y sea, sobre todo, una crisis continua, menos por la dialéctica francfortiana de la Ilustración que por la particular situación histórica en que se desplegó[8].

Su escrito de habilitación, tutorado por Werner Conze, con quien habría de coordinar inicialmente los GG, trascendería el marco de la historia meramente intelectual. Las 700 páginas de *Preussen zwischen Reform und Revolution* (Prusia entre la reforma y la revolución)[9] no sólo combinaban la mera historia de los conceptos con la historia

6. Cf. *Histórica y hermenéutica,* Paidós, Barcelona, 1996 (trad. de F. Oncina y J. L. Villacañas. El prólogo de los traductores a la edición ofrece además una instructiva exposición crítica de la historia conceptual).

7. Tempranamente traducido al castellano —y por desgracia, entonces desatendido y ahora olvidado—: *Crítica y crisis. Estudio sobre la patogénesis del mundo burgués,* Rialp, Barcelona, 1965).

8. Cierto es, como hace notar el propio Richter, *op. cit.*, pp. 57-59 que el artículo «Crisis» de los GG, escrito por el propio Koselleck, corrige y completa las tesis de aquel libro juvenil, distanciándose de su «schmittianismo» inicial.

9. *Preussen zwischen Reform und Revolution, Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegungen von 1791 bis 1848*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981 ([1]1967).

política y administrativa para explicar exhaustivamente los vaivenes modernizadores de Prusia entre las guerras napoleónicas y la revolución de 1848: al estudiar, en los textos y discursos más diversos, cómo en ese período se reconceptualizaban la idea de ciudadanía, Estado, propiedad, estamento o clase, entre otros, y los efectos sociales políticos que esa reconceptualización conllevaba, esta obra anunciaba todo el rendimiento iluminador que puede tener la combinación de la historia meramente conceptual con una historia social que registre las prácticas en las que los conceptos contribuyen a determinar la acción social misma y las expectativas de los agentes.

Entre esos dos trabajos, y paralelamente a intensos contactos en Heidelberg con historiadores, filósofos y teóricos de la literatura[10], se fue gestando en esos años lo que había de ser la hipótesis central con la que los GG investigarían los conceptos políticos y sociales de la Europa moderna: que entre 1750 y 1850, en lo que Koselleck ha llamado el *Sattelzeit*, tuvo lugar un cambio en la esfera intelectual, no menos intenso y rápido que en la esfera social y política, que sólo se puede estudiar atendiendo a la interacción entre ambas esferas —o si se quiere, practicando a la vez historia de los conceptos e historia social—. Traducido a personas, ello significaba la colaboración entre los dos principales editores del diccionario, Reinhart Koselleck y Werner Conze.

Fue el primero quien, por el fallecimiento de Brunner y la enfermedad de Conze, acabó haciéndose cargo de la mayor parte del trabajo, y quien escribió una introducción programática que delimitaba su propia concepción de la *Begriffsgeschichte*. La sospecha de partida es que «[D]esde mediados del siglo XVIII ha tenido lugar un profundo cam-

10. Koselleck ha participado en los seminarios de la Universidad de Constanza agrupados en torno a la teoría de la recepción y los volúmenes de *Poetik und Hermeneutik*. Él mismo fue editor del volumen *Geschichte — Ereignis und Erzählung*, Fink, München, 1973.

bio semántico en los *topoi* clásicos, de tal modo que palabras muy antiguas [del vocabulario político y social, A. G.] adquirían nuevos significados que dejan de precisar una traducción conforme se acercan a nuestro presente»[11]. Las consecuencias de ese cambio, sin embargo, no eran meramente semánticas, en la medida en que los conceptos plasmados en tales *topoi* guardan un rostro jánico. Mirando hacia atrás, se referían a situaciones sociales y políticas que ya no entenderíamos hoy sin un comentario crítico; pero, hacia adelante, tenían ya un significado que hoy nos parecería inmediatamente comprensible. Lo que estaba teniendo lugar, entonces, era un cambio en la experiencia histórica que se realizaba también conceptualmente, de tal manera que el concepto no sólo recogía la experiencia —era un indicador de ella—, sino que también, por las expectativas que creaba, contribuía a anticiparla y modelarla, trazando el horizonte y los límites de la experiencia posible.

Cuando, por ejemplo, el reformador prusiano Hardenberg[12], a la altura de 1807, pretiere un término como «estamento», ligado al Antiguo Régimen, en favor de términos como «ciudadanos», «Estado» o «clase», el uso de los conceptos correspondientes —aún sin delimitar en la época, y sin tener aún el significado ni la realidad que alcanzarían más tarde— no sólo está indicando las transformaciones sociales y la profundidad histórica de los cambios, sino que, a la vez, está anticipando esas transformaciones y cambios e interviniendo en ellas, contribuyendo a la vez a modelar (el cambio de) los conceptos. La lucha social es también una lucha por el concepto correcto, una suerte de guerra civil semántica, tanto más decisiva cuanto que un concepto «agavilla la multiplicidad de la experiencia histó-

11. Cf. la introducción de Koselleck a los GG, vol. 1, p. xiv.

12. *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989 ([1]1979), p. 109. Traducción española de N. Smilg, *Futuro Pasado*, Paidós, Barcelona, 1993.

rica y toda una suma de referencias objetivas teóricas y prácticas, estableciendo entre ellos una conexión que sólo por el concepto se da y sólo por el concepto se experimenta realmente»[13].

Metodológicamente, entonces, la historia no puede prescindir de una delimitación conceptual de la época, estudiando el uso que del lenguaje se hacía al discutir sobre el Estado, la sociedad y la economía, ni puede dejar de identificar los grupos, clases y agentes históricos que usaban —o criticaban— ese lenguaje, analizando la comprensión que esos agentes tenían de su propio uso lingüístico. A la vez, debe analizar cómo la entrada en acción de los conceptos, su uso, provoca unas transformaciones estructurales que afectan tanto a la sociedad como al concepto mismo. Pues tales transformaciones, que son la historia misma, constituyen a la par la realidad del concepto que se estudia[14]. Es decir, es preciso un estudio sincrónico de los conceptos que se combine con un principio diacrónico que siga la sucesión de los significados de las palabras y permita así una traducción a nuestra comprensión actual.

En esta tarea, los GG distinguen tres grupos de conceptos políticos y sociales. En primer lugar, conceptos tradicionales, como aristocracia o monarquía —los de la *Política* aristotélica—, cuyo significado parece haberse mantenido hasta hoy. Luego, conceptos cuyo contenido se transformó hasta tal punto durante el *Sattelzeit* que, a pesar de mantener la misma palabra, no pueden enten-

13. *Ibid.*, p. 120

14. Wittgensteinianamente, el significado de un concepto es su uso; pero el uso —desde luego, el uso político y social— modifica la realidad sobre la que se aplica, y con ella, el significado. Es Skinner y la Escuela de Cambridge quien ha aplicado a la historia intelectual la teoría de los actos de habla y la concepción del significado como uso. En su relación con la historia la *Begriffsgeschichte*, puede ser útil el comentario de Melvin Richter, «Pocock, Skinner and the *Geschichtliche Grundbegriffe*», en *The History of Political and Social Concepts*, cit., pp. 124-142.

derse hoy día sin un trabajo de investigación y reconstrucción histórica. «Historia», la protagonista de este libro, «clase», «Estado» o «sociedad civil» son algunos ejemplos. Finalmente, hay neologismos como «fascismo», «comunismo» o «cesarismo», acuñados como reacción a las situaciones políticas y con la voluntad de describirlas y transformarlas. Naturalmente, hay transiciones y solapamientos de los conceptos, cuyo estudio resulta iluminador de todo el proceso histórico. Piénsese en un concepto como «democracia», que participaría de los tres grupos.

Lo específicamente moderno de estos conceptos está constituido, a juicio de Koselleck, por cuatro rasgos que adquieren todos ellos dentro de este período y que los distinguen de todos los procesos históricos anteriores. 1) Por un lado, tiene lugar una temporalización (*Verzeitlichung*) de las categorías socio-políticas, que quedan insertadas dentro de una u otra filosofía de la historia por la que todo el acontecer humano se clasifica en períodos, fases o estadios de desarrollo. La historia queda periodizada, casi siempre con carácter teleológico. Así, muchos *topoi* tradicionales —«república», por ejemplo, o la misma «historia»— adquieren una carga casi emocional de expectativa, de algo por llegar. 2) Democratización (*Demokratisierung*), por la que el vocabulario social y político, antes restringido a ciertas elites, se universaliza. A partir de la Ilustración y de los cambios políticos que siguieron a la Revolución francesa, especialmente, con el nacimiento de la opinión pública, crecen las audiencias y los usuarios del lenguaje político. Y se difuminan también, ciertamente, los significados. 3) Los conceptos se hacen susceptibles de ser utilizados ideológicamente, se hacen ideologizables (*ideologisierbar*). Incorporados en ideologías políticas, adquieren mayor grado de abstracción, y lo que en el Antiguo Régimen era más bien particular y referido a contextos sociales concretos, como las libertades de los habitantes de las ciudades (*Bürger*), se convierte en un singular colectivo y abstracto para su uso

en la interpretación de las situaciones políticas: la Libertad. 4) Politización (*Politisierung*). La pluralización de la sociedad y la universalización de la política, más la indefinición que han ganado los conceptos, los convierte en susceptibles de ser usados en la lucha política, a modo de eslóganes a los que se apela, o de pares contrapuestos con los que se definen los bandos. «Revolucionario» y «reaccionario», «demócrata» y «aristócrata», están a disposición de todo el mundo, y permiten identificarse a sí mismo y al adversario.

Todo eso supone que hay un desfase creciente entre los conceptos y la realidad que describen, por un lado, y entre los conceptos y las palabras que los expresan, por otro. La convergencia entre historia y concepto que es el tema de la *Begriffsgeschichte* tiene lugar precisamente en ese desfase y esa tensión crecientes. La tesis de trabajo es que la historia se plasma en conceptos, y es historia precisamente porque es concebida —no en última instancia, como se verá en este texto, en el concepto mismo de historia—; pero eso es precisamente lo que mueve luego a los propios conceptos, de modo que sólo se los pueda aclarar en su ambigüedad y multivocidad, en su indefinición. Pues, según el *dictum* de Nietzsche que Koselleck tiene presente continuamente, «sólo lo que no tiene historia es definible». Por eso, la historia conceptual se mueve en la variable tensión entre el concepto y el estado de cosas que éste describe, en el hiato entre las situaciones sociales reales y el uso lingüístico que se refiere a ellas. Su método alterna la semasiología, atendiendo a los múltiples significados que se dan para un mismo término, con la onomasiología, considerando las múltiples denominaciones que existen para estados de cosas en principio idénticos.

Los significados de cada concepto se establecen, por así decirlo, estratigráficamente, procediendo cada uno de los estratos semánticos de tiempos diversos, pero manteniéndose todos ellos activos e interactúando. Hay una asimultaneidad de lo simultáneo dentro de cada concepto,

que le da a éste, a la vez, su consistencia y su polivalencia histórica; también su capacidad de evolución[15]. En esto se distingue la *Begriffsgeschichte* de cualquier proyecto de historia intelectual que, como la *history of ideas* de Lovejoy en el mundo anglosajón, pretenda distinguir unas *unit-ideas*, constantes invariables de la historia del pensamiento. El exceso de significado de cada concepto, extendido en los diferentes estratos de su uso y sus usuarios, en la inadecuación con la realidad que describe y modela —y con ello, en el desfase entre las experiencias y las expectativas, entre el pasado y el futuro—, hace que los conceptos no puedan ser, sin más, objetos de una historia como piezas inalteradas que reaparecen en diferentes escenarios. Antes bien, en su propio desarrollo y evolución, los conceptos constituyen la sustancia del tiempo histórico.

No se han dejado de señalar las insuficiencias del proceder de la *Begriffsgeschichte* de Koselleck en los *Geschichtliche Grundbegriffe*. Por un lado, para su discípulo Rolf Reichardt, esta obra está demasiado sesgada hacia la elite cultural. A pesar de hacer uso también de diarios, textos literarios y periodísticos, el análisis de la evolución semántica de los conceptos se realiza con demasiado énfasis en los grandes pensadores y escritores, sin lograr un equilibrio real en el uso de las fuentes. El estudio salta de cum-

15. Cf. los ensayos «Zeitschichten», y «Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft» en el último libro de Koselleck publicado por ahora, *Zeitschichten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2000, pp. 19-27 y 298-316, respectivamente. El título, *Estratos del tiempo,* ofrece un bonito juego de palabras en alemán. El tema *Schicht*, que significa estrato, capa, aparece por una azarosa homofonía en *Ge-schichte*, historia, que significa, literalmente: lo acontecido. La historia, entonces, como el colectivo de los estratos del tiempo. Algunos de los ensayos más relevantes de *Zeitschichten* se han traducido al castellano estando este libro en prensa. Cf. *Los estratos del tiempo* (trad. de D. Inerarity), Paidós, Barcelona, 2001 y *Aceleración, prognosis y secularización* (trad. de F. Oncina), Pre-textos, Valencia, 2003, con sendas introducciones de Elías Palti y Faustino Oncina, respectivamente.

bre en cumbre del pensamiento y la política, y le falta un estudio empírico del uso social de la lengua. El *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820* [Manual de los conceptos sociopolíticos fundamentales en Francia, de 1680 a 1820], (München, 1985 ss.) coeditado por Reichardt y Eberhart Schmitt, pretende subsanar esa deficiencia metodológica. Por otro lado, cabe preguntarse si el formato de diccionario con entradas, ordenadas alfabéticamente y de manera enciclopédica a lo largo de siete volúmenes, puede realmente reconstruir de un modo integral el lenguaje social y político de una época, o la evolución histórica de ese lenguaje. Incluso, si el concepto, aun considerado de un modo tan abierto y dinámico como lo hace Koselleck, puede ser tomado como unidad de análisis[16]. El lingüista Dietrich Busse[17], más cercano al pensamiento de un Foucault, ha propuesto recientemente atender más bien a las prácticas discursivas. También Pocock y Skinner, en el ámbito anglosajón, prefieren hablar de discursos antes que de conceptos. La semántica histórica no se acaba en los *Geschichtliche Grundbegriffe*, pero pasa inevitablemente por ellos.

Al fin y al cabo, la historia misma es un concepto, sometido, como tal, a un proceso evolutivo que, en algún momento, acaba por disolverlo como tal concepto. Gran parte de las discusiones recientes sobre el fin de la historia se refieren, a sabiendas o no, a la disolución del concepto de historia tal como se lo ha entendido en Europa durante los últimos doscientos años[18]. Hablar, pues, del final de la historia como concepto. En cierto modo, no es casualidad

16. Inicialmente, Koselleck planeó los GG en un solo volumen, articulado temáticamente; pero los veinte años de trabajo en equipo terminaron produciendo los siete gruesos volúmenes de que se dispone ahora, y la organización alfabética por conceptos se hizo inevitable.

17. *Historische Semantik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987.

18. He tratado este tema en mi libro *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Akal, Madrid, 2003.

que la evolución de la *Begriffsgeschichte* hacia una semántica histórica que trasciende los límites de lo conceptual tenga lugar justamente cuando el concepto de historia, según se había formado en la Modernidad, ha entrado definitivamente en crisis. Y una posible continuación de este texto de Koselleck que ofrecemos correspondería precisamente al paso siguiente en esa semántica histórica.

Por ahora, ese paso está todavía por darse. Aquí tenemos esta historia conceptual del concepto de historia. Y lo que aparentemente es sólo una redundancia se revelará, en realidad, como el núcleo mismo de la investigación de Koselleck. En este texto se condensa el contenido de todo lo que su autor ha practicado en los *Geschichtliche Grundbegriffe* y ha teorizado en *Futuro pasado*. El concepto histórico fundamental que es «historia» es, además, el concepto moderno por excelencia. Nace a finales del siglo XVIII, se convierte enseguida en el concepto regulativo de todas las experiencias pasadas y futuras, reúne con más intensidad que cualquier otro los cuatro rasgos de temporalización, ideología, politización y democratización que hemos señalado más arriba. Contar historias, la capacidad de narrar, por supuesto, es un ingrediente constitutivo de la sociabilidad humana, que aparece en cualquier época y en cualquier cultura. Sólo por ellas el tiempo se hace lenguaje, se hace enunciable y vivible. Pero esas historias no son todavía concepto. Éste, entendido como «historia en sí», «historia sin más», nace poco antes de la Revolución francesa, y ascenderá durante todo el tiempo al que se refieren los *Geschichtliche Grundbegriffe,* como marco de referencia, además, de todos los demás conceptos socio-políticos.

La «historia en sí» se concibe como historia única, singular, que recoge, como historia del mundo, todas las historias, y les da sentido a ellas y a las acciones humanas. Nace directamente como una filosofía sustantiva de la historia, historia natural, mundial y de salvación: un campo de acción moral relatable a la par, estéticamente, como el argumento de una novela. Y al mismo tiempo, a lo largo

del siglo XIX, nace la Ciencia histórica, estableciéndose como ciencia autónoma dedicada a estudiar lo pasado —y cuanto más lejano el pasado, por las razones que se verá, tanto mejor—. Esta «historia en sí», que ya no distingue entre la historia que acontece, *Geschichte*, y la Historia que narra y recoge lo acontecido, *Historie*, se convierte en el campo de acción de los seres humanos y en la sustancia misma del tiempo histórico, en la posibilidad de su experiencia. A partir de ahora va a ser posible decir que escribir historia y hacerla no son dos actos diferentes. Como lacónicamente sentencia Ricoeur, hacer historia es hacer Historia. Y con ella nos situamos entre las experiencias y las expectativas; en ese abismo creciente entre lo vivido y lo esperado y temido. Un abismo que crece cada vez más rápido y que se llama, todavía, Modernidad.

Sobre esta traducción

El libro que presentamos es la contribución de Koselleck a la entrada *Geschichte / Historie* de los *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, 7 vols., 1972-. En realidad consta de varias secciones, que exponen las concepciones habidas del concepto de historia desde Herodoto hasta nuestros días. Dichas secciones son:

I. Introducción
II. Antigüedad
III. La comprensión del concepto en la Edad Media
IV. El pensamiento historiográfico a comienzos de la Edad Moderna
V. La formación del concepto moderno de historia
VI. La «historia» como concepto guía moderno
VII. Perspectivas.

Aunque todas las secciones se redactaron bajo la coordinación de Koselleck, éste sólo es autor directo, además

de la primera, de las tres últimas. Son estas tres las que corresponden exactamente al texto que espera al lector. Como se verá, forman un texto autónomo, y su presentación como tal permitirá subsanar una de las deficiencias que se señalaban más arriba en la historia de los conceptos: su encorsetamiento dentro del formato diccionario.

El concepto protagonista del libro es, además, materia de una imprecisa sinonimia en el original alemán que, de hecho, articula toda la historia que aquí se investiga, pero que supone una dificultad añadida a la traducción. Pues «historia» conoce en alemán dos términos, el germánico *Geschichte* y el latino *Historie*. El primero corresponde a la historia acontecida (*geschehen:* acontecer, suceder), el segundo a la historia como relato, conocimiento e investigación, por lo que, a veces, se ha propuesto traducirla como «historiografía» o «ciencia histórica». Pero los avatares de la «historia» como concepto socio-político son los de la relación entre esos dos términos, y los de la absorción del segundo por el primero.

En esta traducción, hemos optado por la convención de traducir *Historie* siempre como «Historia» y *Geschichte* como «historia». Los adjetivos *geschichtlich* y *historisch* se traducen siempre como «histórico»; pero en el segundo caso añadimos el término alemán entre paréntesis, incluso en los casos en los que la distinción no parece relevante. Cuando *historia* aparece en cursiva, traduce el vocablo latino «historia» que aparece en el original.

Otras particularidades de la traducción se irán señalando a lo largo del texto.

El trabajo de esta edición forma parte del proyecto de investigación *Responsabilidad, concepto de mal y realidad del daño*, BHA 2001-1479-C04-02, financiado por la DGCyT.

HISTORIA/HISTORIA

I. LA FORMACIÓN DEL CONCEPTO MODERNO DE HISTORIA

1. *Introducción por la historia del término*

Cuando hoy día hablamos de «historia», utilizamos una expresión cuyo contenido y extensión semánticos no se alcanzaron antes del último tercio del siglo XVIII. «La historia» es un concepto moderno que, a pesar de que prolonga antiguos significados del vocablo, viene a ser casi como un neologismo. En lo que se refiere a la historia del término, el concepto surge después de dos dilatados procesos que terminan convergiendo para revelar un campo de experiencias que no se podía haber formulado anteriormente. El primero de los procesos consiste en la formación del colectivo singular que aglutina en un concepto común la suma de las historias individuales. El segundo, en la fusión de «historia» como conexión de acontecimientos y de «Historia»* en el sentido de indagación histórica, ciencia o relato de la historia.

a) El surgimiento del sustantivo colectivo singular [*Kollektivsingular*]

La formación en femenino del antiguo alto alemán *giscibt*, medio alto alemán *geschicht* (junto con *sciht*, o *schiht*) se deriva del antiguo alto alemán *scehan*, verbo raíz de *geschehen* [suceder, acontecer], y significa, en antiguo alto

* Sobre la traducción de *Geschichte* como «historia» y de *Historie* como «Historia», véase p. 23.

alemán «acontecimiento, casualidad, proceso», a lo que en medio alto alemán se añade: «lo que adviene a una cosa, propiedad, modo»; más en general: «un ser, cosa»; y luego, sobre todo en los comienzos del alto alemán moderno: «evento, asunto», pero también: «lo que sucede a partir de uno, hecho, obra»; y junto a ello, «una serie de acontecimientos, azar y destino»: finalmente, en los comienzos del alto alemán moderno, significa lo mismo que «historie»: «narración de lo sucedido». Con ello se va marcando cada vez más el ámbito del hacer y padecer humanos; la expresión podía sustituir a *pragmata, res gestae, gesta, facta, accidens, casus, eventus, fortuna* y otras equivalentes. Hacia 1300 se añadió a esto el neutro *daz geschichte*, que luego se extendería, y que en Lutero todavía era la forma habitual con los significados de «evento, clasificación, ordenación»[1].

Die Geschichte (junto a *die Geschicht* y, desde el siglo XV, *die Geschichten*) fue hasta bien entrado el siglo XVIII una forma plural, que nombraba la suma de las historias individuales. «*Die Geschichte* (las historias) son», dice Jablonski[2] en 1748 «espejo de virtudes y vicios, en el que puede por experiencia ajena aprenderse lo que se ha de hacer o dejar de hacer; son tanto monumento de los hechos ruines cuanto de los loables». O bien, Baumgarten, en 1744, da una definición a la antigua usanza[3]: «*die Geschichte* son, sin ninguna duda, la parte más instructiva y útil, la más enjundiosa de todo el saber e instrucción». Todavía

1. J. y W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, 16 vols., Lepzig, 1854-1965; vol. 4/1, 2, 1897, pp. 3857 ss. Cf. G. F. Benecke, W. Müller y F. Zarncke, *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, vol. 2/2, 1866, pp. 115 ss.

2. J. Th. Jablonski, *Allgemeines Lexikon der Künste und der Wissenschaften*, 2 vols., Königsberg/Leipzig, ²1748; vol. 1, p. 386.

3. *Uebersetzung der allgemeinen Welthistorie*, trad. de S. J. Baumgarten, Halle, 1744, vol. 1, p. 59, prólogo; cf. P. Geiger, *Das Wort «Geschichte» und seine Zusammensetzungen*, tesis doctoral, Freiburg, 1908, p. 16.

Herder usaba de cuando en cuando *die Geschcihte* en su significado aditivo, plural[4].

Desde un punto de vista gramatical, la antigua forma plural *die Geschichte* podía leerse todavía como variante del femenino singular. Conceptualmente, sin embargo, hay que reconocer que el desplazamiento del plural al singular del vocablo *die Geschichte* es algo que se realizó de modo consciente. No empezó a prepararse hasta la segunda mitad del siglo XVIII en numerosos escritos de teoría de la historia. Desde entonces, se trata del colectivo singular que designa la suma de las historias individuales como «compendio de todo lo sucedido en el mundo» (Grimm)[5].

En 1775, Adelung registra juntas ambas aplicaciones: «La historia, plur. et nom. Sing. [...] Lo que ha sucedido, una cosa sucedida, tanto en el significado amplio, cada una, tanto los cambios activos como los pasivos que le acontecen a una cosa. En el significado "estricto y habitual", la palabra apunta a los diversos cambios, vinculados entre sí, que, tomados en su conjunto, constituyen un cierto todo [...] Justamente así entendida aparece a menudo como colectivo y sin plural, para varios eventos acontecidos de algún tipo»[6].

Cuando Adelung rastreaba el nuevo colectivo singular, estaba ya definiendo su función, a saber, aglutinar una serie de eventos en un todo coherente. La «historia» adquirió una significación que trascendía los hallazgos o los hechos individuales, tal como le gustaba enfatizar a la Historia de

4. J. G. Herder, *Über die neuere deutsche Literatur* (1767/1768), SW, vol. 1, 1877, p. 262.

5. Cf. P. Geiger, *Das Wort «Geschichte»...*, cit., p. 9; J. y W. Grimm, vol. 4/1, 2, pp. 3863 s.; cf. J. Hennig, «Die Geschichte des Wortes "Geschichte"»: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geisteswissenschaften*, 16 (1938), pp. 511 ss.

6. J. Chr. Adelung, *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuchs der hochdeutschen Mundart*, 5 vols., Leipzig, 1774-1786, vol. 2, 1775, pp. 600 s.

la Ilustración. Así, Carl Friedrich Flögel escribió en 1765 una *Historia* [Geschichte] *del intelecto humano*, en la que buscaba las «causas» que «lo desarrollan y perfeccionan»[7]. En términos modernos, se trataba en esa *historia* de un esbozo antropológico e histórico-social que explicase el surgimiento del ser humano racional. Al principio, resultó chocante que denominara «historia» a tales procesos globales y a su análisis. Todavía en 1778, un recensionista se burlaba de que «la palabra de moda "historia" es un mal uso formal del lenguaje, pues en la obra [de Flögel] sólo aparecen como ejemplos, a lo sumo, narraciones»[8]. El significado narrativo o ejemplar de la palabra, que había sido dominante hasta entonces y que se refería a historias individuales, empezaba a desteñirse. La «historia», como tópico o nueva expresión de moda, era indicio de un grado superior de abstracción, capaz de caracterizar unidades del movimiento histórico que se solapaban entre sí.

«La historia» tenía una complejidad mucho mayor de lo que admitían las historias individuales anteriores. Ahora bien, ese concepto que se tildaba de «palabra de moda» tenía por objeto captar esa complejidad como una genuina realidad efectiva. Se abría así un nuevo mundo de experiencia: el de la historia, precisamente. Indicio seguro de ello son reformulaciones como «la historia en y para sí» [*Geschichte an und für sich*], «historia en sí» [*an sich*], la «historia misma» [*Geschichte selbst*] o la «historia como tal» [*Geschichte überhaupt*]. Hasta ese momento, había sido imposible pensar el término sin un sujeto: «historia» se refería a Carlomagno, a Francia, etc. En palabras de Chladenius: «Los eventos, y con ellos también la historia, son cambios». Pero éstos, sin embargo, «presuponen un

7. C. F. Flögel, *Geschichte des menschlichen Verstandes*, Breslau, 1765, prólogo.

8. Recensión de la 3.ª edición (1776) de la obra de la nota anterior en *Allgemeine deutsche Bibliographie*, 34 (1778), p. 473.

sujeto, una esencia o substancia permanente»[9]. O bien, una historia tenía por objeto —en cuanto narración— un objeto que le perteneciera. Las cosas cambiaron en cuanto los historiadores ilustrados intentaron captar la «historia misma». Pudo pensarse entonces la «historia en y para sí», sin un objeto particular que le correspondiera. Medida según la facticidad de las personas y los acontecimientos, «la historia misma» era más bien un metaconcepto.

Al principio, por supuesto, el giro sólo se refería al ámbito de los acontecimientos, tal como lo formulaba Gundling en 1734: «La Historia [*Historie*] en sí misma, *quatenus res gestas complectitur*, no agudiza el *judicium*», lo cual es asunto de la lógica histórica [*historisch*][10]. O bien, como lo expresaba Hausen con la palabra alemana, «la historia [*Geschichte*] en y para sí misma es una serie de eventos, no tiene principios universales y no debe, por lo tanto, ser considerada una ciencia»[11]. Pero la cosa no quedó en esta contraposición racional de un ámbito sólo de acontecimientos y su elaboración científica. La reivindicación de una genuina realidad efectiva por parte de la historia crecía en cuanto comprendía más que la suma de todos los hechos, siendo el permanente reproche de los ilustrados a sus predecesores el que se hubieran limitado a enumerar esos hechos.

«Una serie de eventos se llama una historia», definía Chladenius en 1752[12]. Pero «la palabra serie significa aquí [...] no meramente una cantidad o una multiplicidad; sino que muestra también el vínculo de los mismos entre sí y su

9. J. M. Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft, worinnen der Grund zu einer neuen Einsicht in allen Arten der Gelehrtheit gelegt wird*, Leipzig, 1752, p. 11.

10. N. H. Gundling, *Academischer Discours über des Freiherrn Samuel von Pufendorfs Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten*, Frankfurt, 1737, p. 2.

11. C. R. Hausen, *Rede von der Theorie der Geschichte, Vermischte Schriften*, Halle, 1766, p. 131.

12. J. M. Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft...*, cit., p. 7.

conexión mutua». Esta conexión, que la mayoría de las veces se interpretaba, con miras pragmáticas, como una urdimbre de causas y efectos, una vez vista, se alzaba por encima del plano de los meros acontecimientos y sucesos. Es la «gran historia», como decía Planck en 1781, la que «se va anudando a través de tantas historias más pequeñas»[13].

Ahora bien, lo decisivo para la historia del concepto es que la conexión dinámica de los efectos no sólo se interpretaba como un constructo racional —aspecto que trataremos en el siguiente apartado—, sino que se la reconocía como un ámbito autónomo que guíaba, en su complejidad, toda experiencia humana. La historia misma, aplicada lingüísticamente, se convirtió en su propio sujeto.

En 1767, Iselin se preguntaba si no habría hecho mejor en titular su *Historia* [Geschichte] *de la humanidad* más bien *Del espíritu de la historia*. Le parecía que este título «no quedaría mal y expresaría más claramente la intención y contenido de la obra»[14]. Así, Thomas Abbt habla metafóricamente de la «majestad de la historia», contra la que no se debería pecar con ninguna interpretación. O bien, opina que «la historia se despliega siempre desde sus comienzos sin detenerse» y que, como cuerpo de la naturaleza, tiene sus causas y sus efectos ordenados y, consiguientemente, una velocidad propia»[15]. Ahora, Hausen, haciendo una analogía con el «teatro del mundo», podía hablar del «teatro de la historia», que repercute en los corazones humanos[16]. Y cuatro años más tarde, en 1744, Herder, en la

13. [G. J. Planck], *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs*, Leipzig, vol. 1, 1781, p. iv.

14. I. Iselin, *Tagebuch*, 1-3-1767, citado según U. im Hof, *Isaak Iselin und die deutsche Spätaufklärung*, Bern/München, 1967, p. 90.

15. T. Abbt, *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, 12, 1762, p. 259, «Carta 196». Íd., «Vom Vortrag der Geschichte», *Vermischte Werke*, vol. 6, Frankfurt/Leipzig, 1783, pp. 124 s.

16. C. R. Hausen, *Von dem Einfluss der Geschichte auf das menschliche Herz*, Halle, 1770, p. 8.

«sobremanera curiosa crisis» en que se encontraba el «espíritu humano», se proponía «buscar el zumo y las simientes de toda la historia»[17].

Una vez que se descubre la historia como autónoma y actuando por sí misma, ésta articula también la exposición que se hace de ella: «pero la clasificación nos la pone en la mano la historia misma»[18]. Es más, permite al historiador enfriar «la manía heroica» propia de los príncipes, «sobre todo cuando la historia misma hace del historiador un filósofo»[19]. Paso a paso, esta historia, con su genuino y complejo contenido de realidad efectiva, va aumentando también sus propias pretensiones de verdad. «La historia misma, cuando se la considera de modo general, nos proporciona la mejor guía de las relaciones que existen en todo el ser intelectual, moral y social», escribía Wegelin en 1783. Sobre ella descansan el derecho natural y el derecho de gentes, sin ella no puede haber experiencia de la libertad y la moralidad. «De ella emerge el concepto de mundo moral, o el de la conexión de todos los seres que piensan y obran. Este concepto universal no es otra cosa que la expresión de la historia en general[20].» Quedaba así establecido el concepto para la fundamentación de la Ilustración histórica [*historisch*] en una historia que ya no era derivada, sino «la historia en general».

La historia asciende hasta convertirse en una suerte de instancia última. Pasa a ser agente del destino humano o del progreso social. En este sentido escribía Adam Weis-

17. J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), SW, vol. 5, 1891, p. 589 [trad. de P. Ribas, «Otra filosofía de la historia para edificación de la humanidad», en *Obra selecta,* Alfaguara, Madrid, 1982, pp. 273-367].

18. J. L. v. Mosheim, *Geschichte der Kirchenverbesserung im sechzehnten Jahrhundert,* ed. de J. A. Chr. v. Einem, Leipzig, 1773, p. 4.

19. [N. Vogt], *Anzeige, wie wir die Geschichte behandelten, benutzten und darstellen werden,* Mainz, 1783, p. 19.

20. J. Wegelin, *Briefe über den Werth der Geschichte,* Berlin, 1783, p. 24.

haupt su *Historia del perfeccionamiento del género humano* prescindiendo conscientemente de todos los acontecimientos individuales. «Ésta ha sido una historia sin fechas ni nombres» anotaba orgulloso; «la historia del surgimiento y evolución de nuestras pasiones e impulsos», que a partir de ahora habían de dominarse racionalmente: «Ahora tienen que salir a escena los actores y actuar ellos mismos». Pero la «historia misma» se ocupará en lo sucesivo de que todo se incline infaliblemente a favor del perfeccionamiento, pues «en todos los tiempos, la historia ha vencido por sí misma a los errores más pertinaces»[21].

Resulta natural que detrás de esta nueva conceptualidad que remitía la historia a sí misma como agente se vislumbrara, oculta o transformada, la providencia divina, cosa que, además, era correcta desde el punto de vista de la historia efectiva. San Agustín, por ejemplo, siguiendo el tenor de la historia divina revelada, había constatado que las exposiciones históricas [*historisch*] trataban, ciertamente, de las instituciones humanas, pero que la historia misma (*ipsa historia*) no era ninguna institución humana. Pues lo que ha sucedido irreversiblemente una vez pertenece al orden de sucesión de los tiempos (*in ordine temporum habenda sunt*), cuyo fundador y administrador es Dios[22].

Ahora bien, no cabe duda de que la historicidad de Jesús como fuente empírica de la revelación contribuyó en gran medida a que el concepto de historia adquiriera una pretensión enfática de verdad. «Pues el sacramento o historia y el verbo / si se habla de sacramento / son dos cosas distintas» (Lutero)[23]. Hamann aplica ya el colectivo singular cuando define «la historia, la naturaleza y la revelación»

21. A. Weishaut, *Geschichte der Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts*, Frankfurt/Leipzig, vol. 1, 1788, p. 228.
22. San Agustín, *De doctrina Christiana* 2, 28 (44), CC, vol. 32, p. 63.
23. M. Lutero, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528), WA, vol. 26, 1909, p. 410.

como las tras fuentes de conocimiento intelectual, o más aún, cuando confronta la historia con lo acontecido: «Sin autoridad, la verdad de la historia [desaparece] con el acontecer mismo»[24]. Pero fueron sobre todo Herder y el campo suabo de la teología pietista federal quienes impulsaron el uso moderno de la palabra. La facticidad de la historia recibe una consagración propia por medio de la encarnación de Cristo[25]. «Ha llegado la hora» escribe Wizenmann, «de que se comience a tratar la historia de Jesús, no meramente como un libro de sentencias para la dogmática, sino como la alta historia de la humanidad [...]. Antes querría yo confirmar la filosofía por la historia que la historia por la filosofía». Un solo hecho nuevo podría abatir todo el sistema. «La historia es la fuente de la que se ha de sacar todo[26].»

Lo que distinguía especialmente al nuevo concepto de una «historia en general», su logro especial, es que ya no era preciso remontarse hasta Dios. Con ello iba de consuno el que quedara despejado un tiempo que era propio sólo de la historia y que abarcaba, como acentuaba Chladenius frente al uso lingüístico habitual, los tres tramos temporales: «Las cosas futuras forman parte de la historia [...] pues últimamente el conocimiento de lo futuro se capta muy estrecha y brevemente frente al conocimiento de lo pasado; así, tenemos alguna especie de conocimiento del futuro, no sólo por la revelación, sino también en la astronomía y en los asuntos civiles» así como en el «arte médi-

24. J. G. Hamann, *Briefe eines Vaters I* (hacia 1755), SW, ed. de J. Nadler, vol. 4, Wien, 1952, p. 217; Golgatha und Scheblemini (1784), SW, vol. 3, 1951, p. 304; cf. SW, vol. 1, 1949, pp. 9, 53, 303; vol. 2, 1950, pp. 64, 176, 386 (Polémica contra el «agudo Chladenius»); vol. 3, pp. 311, 382.

25. Sobre el concepto de hecho, nuevo en aquella época, cf. R. Staats, «Der theologiegeschichtliche Hintergrund des Begriffes "Tatsache"»: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 70 (1973), pp. 316 ss.

26. T. Wizemann, *Die Geschichte Jesu nach dem Matthäus als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit betrachtet*, ed. de J. F. Kleuker, Leipzig, 1789, pp. 67 y 55.

co». «Y por ello, en la teoría racional de la historia, es menester captar este concepto de modo tan extenso que comprenda en él también a lo futuro[27].» Y, a contracorriente de las expectativas cristianas, esta historia alcanza en Chladenius un horizonte por principio ilimitado: «Pues la historia en sí y ante sí no tiene final»[28].

Más tarde, Kant polemizó a menudo en contra de la «fe mesiánica en la historia», que pretendía ser capaz de interpretar y limitar el curso de los acontecimientos según un *ordo temporum*, tal como lo hacía Bengel en su interpretación del Apocalipsis de Juan, «como si no tuviera la cronología que regirse por la historia y no, a la inversa, la historia según la cronología»[29].

Con ello apuntaba Kant que la historia es más que la suma temporal de los datos sueltos, los cuales, en última instancia, se alineaban según un tiempo natural. Lo que venía a ocurrir en la experiencia de la «Edad Moderna» y del progreso era que un tiempo genuinamente histórico quedaba despejado. Desde entonces, los historiadores están obligados a buscar conexiones que no se orienten ya por la sucesión natural de las generaciones de los dominadores, por el curso de las estrellas o por el simbolismo numérico y figurativo propio de los cristianos. La historia se funda su propia cronología.

«Sistemas de sucesos», decía Gatterer ya en 1767, reescribiendo así el hallazgo para el cual el nuevo concepto de historia aún no había adquirido carta de naturaleza: «Los sistemas de sucesos tienen su propio curso temporal, mas no se rige éste por la división civil del tiempo»[30].

27. J. M. Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft...*, cit., p. 15.
28. *Ibid.*, p. 147.
29. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), AA, vol. 7, 1907, p. 62 [trad. de R. R. Aramayo, *La contienda entre las Facultades*, Trotta, Madrid, 1999]; Íd., *Anthropologie* (1798), *ibid.*, p. 195 [trad. de J. Gaos, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 1991].
30. [J. Chr.] Gatterer, «Vom historischen Plan und der darauf sich

Con reflexiones tales como ésta sobre el tiempo histórico, el concepto de historia fue adquiriendo ese complejo contenido de realidad efectiva que le aseguraba a la «historia misma» una pretensión propia de verdad. Atrás quedaba el desclasamiento aristotélico de la historia, que exigía de ésta que fuera una mera adición de hechos cronológicos[31]. De este modo, en el medio de la conceptualización se abría un nuevo espacio de experiencia que había de marcar el tiempo que seguiría. Deben mencionarse aquí, sumariamente, tres criterios.

La historia como sustantivo colectivo singular ponía la condición de las posibles historias individuales. Todas las historias individuales se hallaban, a partir de entonces, en una compleja conexión cuyo modo de actuar era autónomo, propio de ella. «Por encima de las historias está la historia» [*Über den Geschichten ist die Geschichte*], así resumía Droysen en 1858 el nuevo mundo de experiencia de la historia[32].

Este mundo de experiencia tenía su propia pretensión de verdad. Lo que contaba no era ya el *tópos*, transmitido continuadamente desde la Antigüedad, por el que sólo podía escribir historias quien las hubiera visto por sí mismo o hubiera tomado parte en ellas. Antes bien, la historia se convirtió en el espacio de vivencias por excelencia, que, a su vez, emitía sus propios juicios históricos [*historisch*]. «Sobre historia» afirmaba Goethe, «sólo puede juzgar quien haya vivido historia en sí mismo»[33].

gründenden Zusammenfassung der Erzählungen», en *Historische Bibliothek*, vol. 1, 1767, p. 81.

31. Aristóteles, *Poética*, 1451 b [trad. de S. Mas, *Poética*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000].

32. J. G. Droysen, *Historik*, ed. de R. Hübner, Darmstadt, [4]1960, p. 354.

33. J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, n.º 217, HA, vol. 12, 1953, p. 395 [trad. de J. J. del Solar, *Máximas y reflexiones*, Edhasa, Barcelona, 1996].

co». «Y por ello, en la teoría racional de la historia, es menester captar este concepto de modo tan extenso que comprenda en él también a lo futuro[27].» Y, a contracorriente de las expectativas cristianas, esta historia alcanza en Chladenius un horizonte por principio ilimitado: «Pues la historia en sí y ante sí no tiene final»[28].

Más tarde, Kant polemizó a menudo en contra de la «fe mesiánica en la historia», que pretendía ser capaz de interpretar y limitar el curso de los acontecimientos según un *ordo temporum*, tal como lo hacía Bengel en su interpretación del Apocalipsis de Juan, «como si no tuviera la cronología que regirse por la historia y no, a la inversa, la historia según la cronología»[29].

Con ello apuntaba Kant que la historia es más que la suma temporal de los datos sueltos, los cuales, en última instancia, se alineaban según un tiempo natural. Lo que venía a ocurrir en la experiencia de la «Edad Moderna» y del progreso era que un tiempo genuinamente histórico quedaba despejado. Desde entonces, los historiadores están obligados a buscar conexiones que no se orienten ya por la sucesión natural de las generaciones de los dominadores, por el curso de las estrellas o por el simbolismo numérico y figurativo propio de los cristianos. La historia se funda su propia cronología.

«Sistemas de sucesos», decía Gatterer ya en 1767, reescribiendo así el hallazgo para el cual el nuevo concepto de historia aún no había adquirido carta de naturaleza: «Los sistemas de sucesos tienen su propio curso temporal, mas no se rige éste por la división civil del tiempo»[30].

27. J. M. Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft...*, cit., p. 15.
28. *Ibid.*, p. 147.
29. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), AA, vol. 7, 1907, p. 62 [trad. de R. R. Aramayo, *La contienda entre las Facultades*, Trotta, Madrid, 1999]; Íd., *Anthropologie* (1798), *ibid.*, p. 195 [trad. de J. Gaos, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 1991].
30. [J. Chr.] Gatterer, «Vom historischen Plan und der darauf sich

Con reflexiones tales como ésta sobre el tiempo histórico, el concepto de historia fue adquiriendo ese complejo contenido de realidad efectiva que le aseguraba a la «historia misma» una pretensión propia de verdad. Atrás quedaba el desclasamiento aristotélico de la historia, que exigía de ésta que fuera una mera adición de hechos cronológicos[31]. De este modo, en el medio de la conceptualización se abría un nuevo espacio de experiencia que había de marcar el tiempo que seguiría. Deben mencionarse aquí, sumariamente, tres criterios.

La historia como sustantivo colectivo singular ponía la condición de las posibles historias individuales. Todas las historias individuales se hallaban, a partir de entonces, en una compleja conexión cuyo modo de actuar era autónomo, propio de ella. «Por encima de las historias está la historia» [*Über den Geschichten ist die Geschichte*], así resumía Droysen en 1858 el nuevo mundo de experiencia de la historia[32].

Este mundo de experiencia tenía su propia pretensión de verdad. Lo que contaba no era ya el *tópos*, transmitido continuadamente desde la Antigüedad, por el que sólo podía escribir historias quien las hubiera visto por sí mismo o hubiera tomado parte en ellas. Antes bien, la historia se convirtió en el espacio de vivencias por excelencia, que, a su vez, emitía sus propios juicios históricos [*historisch*]. «Sobre historia» afirmaba Goethe, «sólo puede juzgar quien haya vivido historia en sí mismo»[33].

gründenden Zusammenfassung der Erzählungen», en *Historische Bibliothek*, vol. 1, 1767, p. 81.

31. Aristóteles, *Poética*, 1451 b [trad. de S. Mas, *Poética*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000].

32. J. G. Droysen, *Historik*, ed. de R. Hübner, Darmstadt, [4]1960, p. 354.

33. J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, n.º 217, HA, vol. 12, 1953, p. 395 [trad. de J. J. del Solar, *Máximas y reflexiones*, Edhasa, Barcelona, 1996].

Finalmente, para caracterizar la autoreferencia de la historia a sí misma como una instancia última, se había acuñado el giro «la historia en general» [*Geschichte überhaupt*], con todas las fórmulas que le corresponden. Pero, muy pronto, el sentido que se pretendía expresar con él quedó absorbido en el uso más simple de la palabra «historia». Esta historia, como sujeto de sí misma, se convirtió en agente que actúaba por sí mismo, hasta el punto de que Hegel, más tarde, llegaría a hablar del «trabajo de la historia mundial»[34].

En aquellos decenios de simplificaciones y singularizaciones, cuando las libertades se convertían en «la Libertad» y las revoluciones en «la Revolución», «la historia» subordinó a las historias bajo sí. En la economía del lenguaje histórico-político de los alemanes, corresponde a este concepto, más que a ningún otro, el lugar que ocupa entre los franceses la «Revolución». El nuevo concepto de la «historia» ya se había establecido antes de la Revolución francesa, y el complejo de acontecimientos revolucionarios aprovechará todo lo que esta nueva historia tenía de sorprendente y único para hacer de ello una proposición empírica casi axiomática.

b) La fusión de «Historia» [*Historie*] e «historia» [*Geschichte*]

La historia, cuyo crecimiento semántico hemos venido describiendo hasta aquí, no era sólo un nuevo concepto de realidad; también era un nuevo concepto de reflexión. Después de 1780, Herder podía utilizar el nuevo sustantivo colectivo singular para los dos planos en una sola frase:

34. G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. de J. Hoffmeister, Hamburg, ⁵1955, p. 182 [trad. de C. A. Gómez, *La razón en la historia*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1972].

«El hecho es el fundamento de todo lo divino de la religión, y ésta sólo puede representarse en la historia. Más aún, tiene que ir deviniendo ella misma continuamente historia viva. La historia es, pues, el fundamento de la Biblia»[35]. Lo que venía resonando en las citas que hemos visto hasta aquí debe quedar demostrado ahora: el nuevo espacio de experiencia de la historia sólo llega a abrirse porque la reflexión sobre ella va de consuno con el concepto. Desde el punto de vista de la historia del término, esto se muestra en que, en el último tercio del siglo XVIII, el contenido semántico de «Historia» [*Historie*] se ve absorbido —conforme la palabra retrocede— por el conjunto de la «historia» [*Geschichte*].

Desde la germanización de la palabra latina *historia* como *Historie* en el siglo XIII[36], *Geschicht(e)* e *Historie* habían conservado significados claramente diferentes, como se ve ya en Konrad Megenberg: «[...] lo que las propias *historien* dicen, es el escrito de las historias [*geschichten*] en las tierras y en los tiempos»[37]. En 1542, Burkart Waldis escribe la rima «cuándo esta historia [*geschichte*] ha ocurrido, quedara en las Historias [*historien*] visto»[38]. Hasta bien entrado el siglo XVIII, el ámbito «objetivo» de los acontecimientos y las acciones, por un lado, y la indagación «subjetiva», la narración o —posteriormente— la ciencia, por otro, podían concebirse con dos terminologías diferenciadas. Así, en 1705, en el prefacio a un diccionario de geografía, se dice «*Historie* o Ciencia de las historias

35. J. G. Herder, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* (1780/1785), SW, vol. 10, 1879, pp. 257 s. Sobre esto, cf. R. Staats, «Der theologiegeschichtliche Hintergrund...», cit., p. 327.

36. H. Rupp y O. Köhler, «Historia—Geschichte»: *Saeculum*, 2 (1951), p. 632.

37. K. v. Megenberg, *Buch der Natur* (hacia 1350), ed. de F. Pfeiffer, Stuttgart, 1861; reimpr. Hildesheim, 1971, p. 358.

38. B. Waldis, *Streitgedicht* (1542), ed. de F. Koldewey, Halle, 1883, p. 33.

[*Geschichten*]»[39]. Ciertamente, rara vez se observaba esta contraposición tan rigurosamente como en las definiciones. Un significado teñía el otro, aunque con diferente intensidad.

Ya los vocabularios del siglo XV constatan un solapamiento de ambos campos semánticos: la palabra latina *historia* se traduce como «un suceso, una cosa que ha sucedido, *geschicht*, un discurso escrito de lo hecho tal como sucedió» y como *historie* (*history*)[40]. Tanto «cosa sucedida» como *historie* significan lo que el latín *historia*, la cual se define como *res facta*, y en tanto que es una «narración-historia de un asunto sucedido» significa las dos cosas en una[41]. Esta extensión de la «Historie» a los sucesos mismos o su decurso se conserva continuamente en el plano de los dicionarios alemanes, latino-alemanes o franco-alemanes de entonces. En la literatura historiográfica, en cambio, basándose en el latín, que era la lengua de los eruditos, se impone la definición ciceroniana: «La Historia», dice Hederich en 1711, «es una narración verdadera de cosas sucedidas»[42]. Extremadamente raro siguió siendo, sin embargo, un giro que apuntaba a la conexión misma de las cosas, y que aparece en Leibniz: «[...] que ningún príncipe y ningún elector hace más en el *publico*, y por tanto, participa más en la *Universal Histori* de este tiempo que el príncipe elector de Brandenburgo»[43].

39. Cit. según P. Geiger, *Das Wort «Geschichte»...*, cit., p. 15, con el plural típico, aunque también con la nueva forma plural *Geschichten*.

40. L. Diefenbach, *Glossarium Latino-Germanicum mediae et infimae aetatis*, Frankfurt, 1857, p. 279.

41. *Vocabularius incipiens Teutonicum ante Latinum*, Nürnberg, 1482, pp. 47, 62; *Vocabularius gemma gemmarum*, Strasbourg, 1508, p. 58; P. Dasypodius, *Dictionarum Latino-Germanicum*, lat.-al., Strasbourg, 1536; reimpr. Hildesheim, 1974, p. 93.

42. B. Hederich, *Anleitung zu den fürnehmsten historischen Wissenschaften*, Wittemberg, ²1711, p. 186.

43. G. W. Leibniz, *Werke*, ed. de A. Klopp, 1.ª serie, vol. 10, Hannover, 1877, p. 33.

Mientras que la «Historia» permaneció relativamente inmune a su coloración por la «historia», la transferencia de significados de «Historia» a «historia» se fue imponiendo mucho más rápida y profundamente. Ya Lutero aplicaba «historia» [*Geschichte*] en los dos sentidos de «acontecimiento» y «narración». En una ocasión, incluso dentro de la misma frase: «Pero la historia [*geschichte*] del rey David, las dos, la primera y la última, véase, están escritas en las historias [*geschichten*] de Samuel»[44]. En 1561, Josua Maaler registraba para *Geschichte*: «una narración ordenada y una explicación de cosas verdaderas, profundas y ocurridas», y al lado: «Historias [*Geschichten*] y acciones. *Acta*»[45]. Por esta razón, en los títulos de libros del siglo XVII se suelen usar formas dobles como «Historie und/oder Geschichte von...»[46], con lo que se podría expresar que el contexto de acontecimientos y la narración eran indistinguibles, e incluso estaban convergiendo. Al final, no fue la palabra *Historie*, sino *Geschichte* la que fusionó los dos campos semánticos en uno. El célebre título de Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Altertums* [Historia del arte de la Antigüedad], ponía en 1764 hasta tal punto los dos significados bajo un denominador común[47] que ya no es posible deducir de la palabra si el acento se halla en el campo de objetos narrado o en la exposición. Desde mediados del siglo, el rótulo *Geschichte* va desplazando cada vez más a *Historie* de los títulos de los libros históricos[48];

44. M. Lutero, 1. *Chronologie* 30, 29 [*Zerbster Handschrift*, 1523; según la enumeración moderna: 29, 29]. *Deutsche Bibel*, vol. 1, 1906, pp. 281 s.

45. J. Maaler, 1561, p. 195 b.

46. Cf. P. Geiger, *Das Wort «Geschichte»...*, cit., p. 14.

47. J. J. Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Altertums*, SW, ed. de J. Eiselin, Donaueschingen, vol. 3, 1825 [vers. esp., *Historia del arte en la Edad Antigua*, Iberia, Barcelona, 1967].

48. W. Heinsius, *Allgemeines Bücher-Lexikon oder vollständiges Alphabetisches Verzeichnis der von 1700 bis zum Ende 1810 erschienen Bücher*, Leipzig, ^{2}1812, vol. 2, pp. 82 ss., 391 s.

los escasos títulos que llevan *Historie* son numéricamente los mismos que los que llevan el plural *Geschichten*[49].

Winckelmann explicaba el concepto, que se percibía como una novedad, remitiendo especialmente a la intención sistemática que le guíaba: «La historia del arte de la Antigüedad que me propongo escribir aquí no es una mera narración de la serie temporal y de los cambios que tuvieron lugar en la misma, sino que tomo la palabra historia [*Geschichte*] en el sentido amplio que tiene en la lengua griega, y es mi intención producir un ensayo de un sistema doctrinal [*Lehrgebaüde*]»[50].

De este modo nombraba Winckelmann la segunda fuente de la que se nutría el colectivo singular moderno. Pensar una «historia» que llevara más allá de la narración cronológica de los cambios era un logro teórico que hacía desembocar la realidad de la historia en un «sistema doctrinal», sin el cual sería por completo imposible reconocer la historia como algo más que meros acontecimientos. «La historia» sólo quedaba despejada en la reflexión sobre las historias individuales.

En lo que se refiere a la historia de la palabra, la «Historia» realizaba aquí el papel auxiliar, tal como éste había sido pensado y definido continuamente por las numerosas doctrinas del arte y método de la Historiografía a partir del humanismo. La «Historia», como doctrina o disciplina científica, ya había podido aplicarse siempre de modo reflexivo y sin referirse a un objeto. Desde Cicerón, toda la ciencia de las historias individuales había quedado subsumida bajo el término *«historia»: Historia magistra vitae*[51].

49. Chr. G. Kayser, *Index locupletissimus librorum. Vollständiges Bücher-Lexicon, enthaltend alle von 1750 bis zu Ende des Jahres 1832 in Deutschland und in den angrenzenden Ländern gedruckten Bücher*, Leipzig, vol. 2, 1834, pp. 355 ss., 368; vol. 3, 1835, p. 155.

50. J. J. Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Altertums*, cit., p. 9, prólogo [cf. nota 48 de la trad. esp.].

51. R. Koselleck, «*Historia magistra vitae*. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte», en *Natur und Ge-*

Valga sólo un testimonio, importante por su efecto histórico, de entre los numerosos giros que enfatizaban esta función pedagógica de esta *historia*: «Porro», decía Melanchton, «non alia pars literarum plus aut voluptatis aut utilitatis adfert studiosis, quam historia»[52]. Seguramente, fue Pufendorf el primero que, en 1682, llamó ciencia al saber críticamente considerado de las historias que había que enseñar: «La Historia [es] la más amena y útil de las ciencias»[53].

Aparentemente, este significado fue absorbido sin violencia dentro de la «historia». En 1715, Pomey, al enumerar los *topoi* ciceronianos, tenía todavía que traducir el latín *Historia* como «Historiografía» [*Geschichts-Beschreibung*]. «La historiografía es testigo del tiempo, luz de la verdad, maestra de la vida, narradora de todas las cosas sucedidas antes de nosotros»[54]. En 1748, el traductor Rolin ya podía utilizar el colectivo singular alemán: «La historia es, con razón, el testigo del tiempo»[55].

A partir de entonces, se hace difícil mantener separadas la historia «efectivamente real» y la historia reflexionada como activa. Federico el Grande todavía se quedaba perplejo cuando el bibliotecario Joh. Erich Biester le decía que «él se dedicaba sobre todo a la historia [*Geschichte*]. Y el rey le pregunto que si eso significaba lo mismo que la Historia [*Historie*], porque no le sonaba familiar la pala-

schichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag, ed. de H. Braun y M. Riedel, Stuttgart, 1967, pp. 196 ss.; reimpr. en *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1995 [trad. de N. Smilg, *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona, 1993].

52. Ph. Melanchton, «Brief an Christoph Stalberg von 1526», CR, vol. 1, 1834, p. 837.

53. S. Pufendorf, *Einleitung zu der Historie der Vornehmsten Reiche und Staaten*, Frankfurt, 1682, p. 1, prólogo.

54. F. A. Pomey, *Grand Dictionnaire Royal*, t. 1, 1715, p. 485.

55. C. Rollin, *Historie alter Zeiten und Völcker*, vol. 12 (trad. al. en Dresden/Leipzig, 1748), p. 221.

bra alemana», según nos explica quien nos refiere la anécdota. Seguramente, conocía la palabra, pero no el sentido reflexivo que se halla contenido en el nuevo sustantivo colectivo singular[56]. En 1777, ya era posible entender de modo automático que Iselin tuviera la intención de «estudiar historia [*Geschichte*]» y de convertirse en «profesor de historia [*Geschichte*]»[57].

Finalmente, en 1775, Adelung registraba el triunfo de la «historia». La expresión tiene tres significados de igual rango, que ya no ha perdido desde entonces: «1. Lo que ha sucedido, una cosa sucedida [...], 2. La narración de esta historia o de los eventos acontecidos; la Historia [*Historie*] [...] 3. El conocimiento de lo eventos acontecidos, la ciencia de la historia; sin plural». «La historia [*Geschichte*] es la maestra fiable de la moral», según se explica en el último punto. En el breve artículo sobre la «Historie» aparecen las mismas definiciones, y Adelung añade: «Mas para todos estos significados, al menos en la escritura más elegante, es más usual el término alemán *Geschichte*»[58].

Ahora bien, esta constatación, que Adelung, seguramente, registraba con intenciones de política lingüística, podría interpretarse de modo puramente onamosiológico, diciendo que el campo semántico de una palabra —«Historie»— hubiera sido asumido por otra palabra —«Geschichte»—. Pero la historia de la palabra ha mostrado que este tipo de convergencias eran posibles, e incluso usuales, desde la baja Edad Media. Tampoco es decisivo que *Historie* se pudiera utilizar ahora en el sentido de *Geschichte*, como nos lo confirma la *Deutsche Enzyklopädie*, a pesar

56. Hofrat Böttiger, *Erinnerungen an das literarische Berlin im August 1796*, en *Überlieferungen zur Geschichte, Literatur und Kunst der Vor- und Mitwelt*, ed. de F. A. Ebert, Dresden, 1827, vol. 2/1, p. 42.

57. *Ephemeriden der Menschheit*, ed. de I. Iselin, 11. Stück, 1777, pp. 122 s., nota.

58. J. Chr. Adelung, *Versuch...*, cit., vol. 2, pp. 600 s., 1210 s.

de algunas diferenciaciones eruditas[59]. Lo decisivo era que en el último tercio del siglo XVIII se traspasó un umbral. Los tres planos: estado de cosas, exposición y ciencia de ello, se ponen ahora bajo un concepto común único como «historia». Si consideramos todo el uso léxico de entonces, se trataba de la fusión del nuevo concepto de realidad de la «historia en general» con las reflexiones que enseñaban por primera vez a comprender realmente esta realidad. Formulado de un modo conciso, la «historia» era una especie de categoría transcendental que apuntaba a la condición de posibilidad de las historias.

Cuando Hegel establecía que «La historia reúne en nuestra lengua [alemana] tanto el lado subjetivo como el objetivo y significa tanto la *historia rerum gestarum* como la *res gestas* misma», no apreciaba esto como algo que no fuera una «contingencia exterior». Los «hechos y eventos propiamente históricos», que dejaban tras de sí el espacio, previo a lo histórico, de los sucesos naturales, sólo se habían originado, a la vez que su elaboración, en el medio de la narración de historias[60]. Lo uno remite a lo otro, y a la inversa. O bien, tal como diría Droysen más tarde, religando el modo de ser de la *historia* a la conciencia de ella: «El saber de ella es ella misma»[61].

Venían así a coincidir el nuevo concepto de una realidad con el nuevo concepto de reflexión. Epistemológicamente, esta convergencia condujo a numerosas imprecisio-

59. H. M. Köster, art. «Geschichte» en *Deutsche Encyclopädie*, vol. 12, 1787, p. 67; Íd., art. «Historie, Philosophie der Historie», *ibid.*, vol. 15, 1790, p. 649. Cf., además, el excurso etimológico de G. Hertzberg, art. «Geschichte», en J. S. Ersch y J. G. Gruber, *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, 1.ª sec., vol. 62, 1856, p. 343, nota 2, quien se refiere a W. Wachsmuth, *Entwurf einer Theorie der Geschichte*, s.e., Halle, 1820, pp. 2 ss., y cuyas distinciones volverán a aparecer aquí en lo que sigue.

60. G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, cit., p. 164.

61. J. G. Droysen, *Historik*, cit., p. 331; además, *ibid.*, pp. 325, 357.

nes y faltas de claridad. Por esta razón, Niebuhr[62], y muchos otros después de él, intentaron volver a establecer diferencias en el uso de la palabra. Pero el hecho de que estos esfuerzos fueran vanos nos muestra que la «historia» [*Geschichte*], como concepto social y como concepto político, realizaba algo más o algo menos, pero, en todo caso, otra cosa: se convirtió en el concepto englobador, supracientífico, que obligaba a llevar la experiencia moderna de una historia que actúa por sí misma a la reflexión de los hombres que la ejecutan o la padecen.

2. *«La historia» como filosofía de la historia*

Hasta qué punto la nueva realidad de la «historia en general» sólo había llegado a establecerse como concepto por medio de la reflexión, lo muestra la formación paralela de la expresión «Filosofía de la historia». El despejamiento de la «historia como tal» coincidió en el tiempo con el surgimiento de la filosofía de la historia. Quien utilice la nueva «expresión: Filosofía de la historia», escribe Köster en 1790, en la *Deutsche Enzyklopädie*[63], ha de «advertir que ésta no es una ciencia propiamente dicha y particular, como fácilmente podría creerse al ver la expresión por primera vez. Pues, en tanto que se trata de una parte entera de la historia o de una ciencia histórica entera, no es más que la Historia [*Historie*] en sí misma». Ya la historiografía pragmática, que, dice, extrae conclusiones tanto de la experiencia propia como de la ajena, merece este nombre, igual que la «crítica histórica» [*historische Critik*], que enseña a distinguir la verdad de la probabilidad, y que por ello podría ser llamada también «la lógica de la historia o la teoría de la Historia». Registrando el uso lingüístico, Koster compendiaba el nuevo hallazgo.

62. B. G. Niebuhr, *Geschichte des Zeitalters der Revolution*, Hamburg, 1845, vol. 1, p. 41.
63. H. M. Köster, «Historie...», cit., p. 666.

Fue un logro de la filosofía de la Ilustración el que la Historia como ciencia se desprendiese de la Retórica y de la filosofía moral que la flanqueaban, y se liberase de la teología y la jurisprudencia a las que se hallaba subordinada.

No era en absoluto obvio el que la Historia, que hasta ese momento había tratado de lo individual y particular, de lo contingente, fuera capaz entrar en la «Filosofía». Mientras que los métodos histórico-filológicos y las ciencia auxiliares se habían ido independizando ya desde el Humanismo, la Historia como tal no llegó a ser una ciencia propiamente dicha hasta que no adquirió —en la «historia en general»— un nuevo campo de experiencia. A partir de entonces, pudo dejar despejado también el «dominio específico de sus objetos». La formación de la filosofía de la historia es el indicio de este proceso. Fueron tres los pasos que condujeron a ello: la reflexión estética, la moralización de las historias y la formación de hipótesis, que intentaba superar la interpretación teológica de la historia con el recurso a una historia «natural».

a) La reflexión estética

En la antesala de la filosofía de la historia se coordinaron de un modo nuevo la Histórica [*Historik*]* y la Poética, la definición de cuyas relaciones era un tema de la Antigüedad retomado una y otra vez desde el Humanismo. Esquemáticamente, la relación entre Historia y Poesía puede caracterizarse con dos posiciones extremas que hacían posible una escala descendente de coordinaciones[64].

* La Histórica (*Historik*) se entendería, en alemán, desde Droysen, no como historiografía, sino como el estudio de las condiciones de posibilidad de las historias; una suerte, pues, de «metahistoria». La Histórica se referiría a la historiografía o la historia como la Poética lo hace a la poesía o la Retórica lo hace a la oratoria.

64. K. Heitmann, «Das Verhältnis von Dichtung und Geschichtsschreibung in älterer Theorie»: *Archiv für Kulturgeschichte*, 52 (1970), pp. 244 ss.

En la primera de ellas, se clasifica el contenido de verdad de la Historia a un nivel más alto que el de la poesía, pues quien se dedica a las *res factae* tiene que mostrar la verdad misma, mientras que las *res fictae* conducen a la mentira. Los historiadores de esta posición solían recurrir a la metáfora del espejo transmitida desde Luciano con el fin de definir su tarea de pintar la «verdad desnuda». La Historia tiene una «nudité si noble et si majestueuse», escribía Fénelon en 1714, que no necesita de ningún adorno poético[65]. «Decir la verdad desnuda es narrar sin afeites de ninguna clase los eventos que han ocurrido»; así confirmaba Gottsched que ésta era tarea de los historiadores[66].

Frente a la despreocupación epistemológica que se expresa en estas sentencias, la otra posición invocaba a Aristóteles[67]. Éste había devaluado la Historia frente a la poesía porque aquella se guía únicamente por el curso del tiempo, en el que suceden muchas cosas así por las buenas. La Historia sólo narraría «lo que ha pasado», mientras que la poesía narra «lo que podría pasar». La poesía apunta a lo posible y, por ello, a lo universal, por lo cual es más «filosófica» e «importante» que la Historia. Lessing, aristotélico del siglo XVIII, lo formulaba así: «Las contingentes verdades de la historia no pueden nunca llegar a ser la prueba de las verdades necesarias de la razón»[68], por lo que la

65. F. de Fénelon, «Lettre à M. Dacier sur les occupations de l'Académie», en *Œuvres complètes*, vol. 6, Paris, 1850, p. 639.

66. J. Chr. Gottsched, *Versuch einer Critischen Dichtkunst*, Leipzig, [3]1742, p. 354; cf. F. Winterling, *Das Bild der Geschichte in Drama und Dramentheorie Gottscheds und Bodmers* (tesis doctoral, Frankfurt, 1855), p. 15. Sobre la metáfora de la verdad desnuda en sus transformaciones históricas, cf. H. Blumenberg, «Paradigmen zu einer Metaphorologie»: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 6 (1960) [trad. de J. Pérez de Tudela, *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid, 2003].

67. Aristóteles, *Poética* 1451 b; 1459 a.

68. G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777), en *Sämtliche Schriften*, vol. 13, 1897, p. 5.

«probabilidad interna» de la poesía posee una fuerza superior a lo históricamente [*historisch*] verdadero, tantas veces cuestionable[69]. A diferencia del historiador, el «*poeta* es [...] señor de la historia; y puede juntar unos eventos con otros tanto como quiera»[70], tal como lo expresa, más modernamente, Lessing. Consecuente con sus reservas aristotélicas frente al conocimiento histórico [*historisch*], no sorprende que, en el momento en que interviene como filósofo de la historia, en 1784, en su «Educación del género humano», Lessing renuncie a la expresión «historia» [*Geschichte*]. Esto muestra, por vía negativa, con qué lentitud se iba imponiendo la pregnancia filosófica del nuevo término *Geschichte*.

El que la historia se hiciera capaz de hacer filosofía no debe atribuirse, en modo alguno, al triunfo de uno de los dos campos que acabamos de esquematizar resumidamente. Ni se impusieron los representantes de la «verdad desnuda», esto es, los precursores de la «historia misma», ni tampoco lo hicieron los abogados de la superioridad de la poesía, que sometían su exposición a las reglas de una posibilidad inmanente. Antes bien, los dos campos llevaron a cabo una fusión en la que la Historia se benefició de la verdad más general de la poesía, de su plausibilidad interna; y a la inversa, la poesía se sometió cada vez más a las pretensiones de la efectiva realidad histórica. La señal de que se había llegado a un resultado fue, finalmente, la filosofía de la historia.

Ya Bodino había revalorizado decididamente la Historia frente a Bacon. Sin sus leyes sagradas (*sacrae historiae leges*) nadie podría arreglárselas en la vida, e incluso la filosofía fracasa sin los *dicta, facta, consilia* históricos: gra-

69. Íd., *Abhandlungen über die Fabel* (1757), en *Sämtilche Schriften*, vol. 7, 1891, p. 446.
70. Íd., *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, n.° 63, *Sämtliche Schriften*, vol. 8, 1892, p. 168.

cias a ella era posible orientarse hacia el futuro[71]. Justamente, el reino de lo probable era lo que distinguía la historia humana —frente a las verdades matemáticas o religiosas—, y de sus incertidumbres y extravíos obtenían sus conocimientos los *philosophistorici*[72].

En esta modestia se hallaba, a la larga, la ganancia, pues, en el enfrentamiento que siguió con la crítica cartesiana y pirrónica a la falta de certeza y de fiabilidad de las declaraciones históricas [*historisch*], quedó despejado ese dominio de las *verités de faits* cuyo contrario, según Leibniz, era ciertamente pensable, pero cuya facticidad podía averiguarse científicamente según grados de probabilidad[73].

«Aunque en la Historia no sea posible llegar a una certeza completa», así resume Zedler en 1735 la victoria del pirronismo, «tiene lugar la probabilidad, la cual es también una especie de verdad». El que quisiera juzgar una Historia tendría que preguntar por la «historia misma, en qué medida ésta sea posible o no»[74]. De este modo, en el marco de la jerarquización aristotélica, la Historia había escalado hasta un rango que la colocaba muy cerca de la poesía. No sólo se requería la realidad, sino también, y primero, las

71. J. Bodino, *Methodus ad facilem cognitionem historiarum* (1572), *Œuvres philosophiques*, ed. de P. Mesnard, Paris, 1951, p. 112 a [edición española con el mismo título, Servicio de publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia, 1995].

72. *Ibid.*, pp. 114 s., 138 s. Sobre la historia conceptual de lo probable, cf. H. Blumenberg, *op. cit.*, pp. 88 ss.

73. G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 33, en *Philosophische Schriften*, ed. de C. J. Gerhardt, vol. 6, Berlin, 1885, p. 612 [ed. triligüe en Pentalfa, Oviedo]; Íd., *Theodicea*, §§ 36 ss., *ibid.*, pp. 123 ss. [trad. de E. Ovejero y Maurí, Aguilar, Madrid]; Íd., *Discours de métaphysique*, en *Philosophische Schriften*, vol. 4, 1880, pp. 427 ss. [trad. de J. Marías, *Discurso de metafísica*, Alianza, Madrid, ⁴1997].

74. J. H. Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*, 64 vols., Halle/Leipzig, 1732-1754, vol. 13, 1735, p. 283, art. «Historie».

condiciones de su posibilidad. Pero a esto también estaba obligada la poesía. Una vez puestas bajo una pretensión racional común, podía también definirse de modo común su utilidad: «Le but principal de l'Histoire, aussi bien que de la poésie, doit être d'enseigner la prudence et la vertu par des exemples, et puis de montrer le vice d'une manière qui en donne de l'aversion, et qui porte ou serve à l'eviter»[75].

Dentro de la poesía, fue el nuevo género de la novela burguesa el que ahora quedó sometido, por su parte, al postulado de la fidelidad histórica a los hechos. La Historia y la novela quedaban equiparadas como dos vasos comunicantes. La credibilidad y la fuerza de convicción de una novela crecían en la misma medida en que ésta se aproximaba a una «Historia veraz». De este proceso, que manifiestamente se correspondía con las expectativas realistas de los lectores, resulta significativo el rápido cambio de los títulos en la primera mitad del siglo XVIII[76]. Con el fin de dar una apariencia convincente de adecuación a la realidad, las novelas fracesas se solían titular «Histoire», o «Mémoires». El intento de Charles Sorel de mantener la vieja separación entre novela e Historia no consiguió imponerse: «Il ne faut persuader que quelque roman que ce soit puisse jamais valoir una vraie histoire, ni que l'on doive approuver que l'histoire tienne en quelque sorte du roman»[77].

75. G. W. Leibniz, *Theodicea*, § 148, en *Philosophische Schriften*, cit., vol. 6, p. 198.

76. P. S. Jones, *A List from French Prose Fiction from 1700 to 1750* (tesis doctoral de la Universidad de Columbia, New York, 1939), introducción; además, *Livre et société dans la France du XVIIIe siècle*, ed. de F. Furet, Paris/Den Haag, 1970).

77. Ch. Sorel, *De la connaissance de bons livres ou Examen de plusieurs autheurs*, 1671, cit. por Gustave Dulong, *L'abbé de Saint-Réal. Étude sur les rapports de l'histoire et du roman au XVIIe siècle*, t. 1, Paris, 1921, p. 69.

Antes bien, con la mutua trabazón de Poética e Histórica se liberaba el nuevo y complejo concepto de historia que religaba la verdad superior de la filosofía y la poesía con la facticidad histórica [*historisch*]. Así, Diderot usaba las categorías aristotélicas de lo verdadero, lo probable y lo posible para realizar una comparación entre *histoire* y *poésie*. «L'art poétique serait donc bien avancé, si le traité de la certitude historique était fait[78].» Y su *Eloge de Richardson*, de 1762, muestra cómo, en manos de Diderot, el concepto de historia se liberaba de sus ataduras aristotélicas. Todavía se decía, tradicionalmente, que la Historia suele estar llena de mentiras y muestra solamente trozos o acontecimientos limitados a un segmento de tiempo. La novela de Richardson sería diferente: trataba de la sociedad y sus costumbres, su verdad abarcaba todos los espacios y tiempos del género humano, «j'oserai dire que souvent l'histoire est un mauvais roman; et que le roman comme tu l'es fait, est une bonne histoire!»[79].

En Alemania tuvo lugar una revalorización semejante. Johann Wilhelm von Stubenberg acuñó en 1664 la expresión poema-historia [*Geschicht-Gedicht*] para la novela, a fin de caracterizar su vinculación a la realidad. Los hermanos Scudéry trataban en su *Clelie*, decía él, «historias verdaderas y creídas por sí mismas / a las que añaden tales contingencias / posibles, verosímiles y razonables / que les dan ocasión y razón / para añadir sus éticas y morales...». En su Poética, Birken añadía aún la expresión historia-poema [*Gedicht-Geschicht*][80], con el fin de distinguir la epope-

78. D. Diderot, *De la poésie dramatique* (1758), en *Œuvres complètes*., ed. de J. Assézat, Paris, 1875, vol. 7, p. 335; cf. pp. 327 s.

79. Íd., *Éloge de Richardson* (1761), en *Œuvres*, t. 5, 1875, p. 221; cf. pp. 215, 218.

80. M. y G. de Scudéry, *Clelia: eine Römische Geschichte*, trad. al. de J.-W. Freiherr v. Stubenberg, vol. 1, Nürnberg, 1664; citado por W. Vosskamp, *Romantheorie in Deutschland. Von Martin Opitz bis Friedrich von Blanckenburg*, Stuttgart, 1973, pp. 11 s., donde se encuentran más análisis en este sentido.

ya de la novela. Desde entonces, «los límites de la invención poética y verosímil» aparecen «[...] como los límites del mundo históricamente [*historisch*] pensable»[81]. Y a partir de 1700, más o menos, la palabra *Geschichte* desplaza a la palabra *Roman*, novela, y más todavía a la palabra *Historie* de los títulos de las novelas alemanas[82].

Así, pues, mucho antes de que los historiadores cambiaran del rótulo *Historie* al de *Geschichte*, los poetas ya se servían del título que era más atractivo, y que prometía un mayor contenido de realidad. En 1741, Bodmer exhortaba a enlazar el conjunto de lo que se narraba con cosas conocidas. «De este modo, el poema y la novela se van elevando cada vez más hasta la dignidad de la Historia, que consiste en el grado más alto y supremo de verosimilitud; pues que la célebre verdad histórica [*historisch*] no es otra cosa que verosimilitud, la cual se demuestra por testimonios coincidentes y unánimes»[83].

Mientras que el arte de la novela se obligaba a la realidad histórica, la Historia, a la inversa, se sometía al precepto poetológico de crear unidades fundadoras de sentido. Se reclamaba de ella más arte expositivo; en lugar de narrar series cronológicas, debía averiguar los motivos ocultos y extraer un orden interior de los sucesos contingentes. De este modo, por vía de una especie de ósmosis mutua, ambos géneros llevaron al descubrimiento de una realidad histórica que sólo podía obtenerse en la reflexión. En 1714, Fénelon formulaba el programa ante la Academia: «La principale perfection d'une histoire consiste dans l'ordre et dans l'arrangement. Pour parvenir à ce bel ordre, l'historien doit embrasser et posséder toute son his-

81. W. Vosskamp, *Romantheorie...*, cit., p. 13.

82. H. Singer, *Der deutsche Roman zwischen Barock und Rokoko*, Köln/Graz, 1963, bibliografía, pp. 182 ss.

83. J. J. Bodmer, *Critische Betrachtungen über die Poetischen Gemählde der Dichter. Mit einer Vorrede von Joh. Jacob Breitinger*, Zürich, 1741, p. 548. Citado por Vosskamp, *Romantheorie...*, cit., p. 156.

toire; il doit la voir tout entiére comme d'une seule vue [...] Il faut en montrer l'únité, et tirer, pour ainsi dire, d'une seule source tous les principaux événements qui en dépendent». Así obtendría el lector a la vez provecho y entretenimiento[84].

Sólo por medio de un logro subjetivo del historiador, ligado a su punto de vista, se desvela esa unidad de la historia que luego había de encontrarse cada vez más en la efectiva realidad histórica misma. Ahora bien, esta reivindicación se vio impulsada por la perspectiva teológica de una historia universal experimentada desde el cristianismo. Bossuet insistía en que todas las historias están conectadas entre sí, de modo que se podía captar «comme d'un coup d'oeil, tout l'ordre des temps». «La vraie science de l'histoire est de remarquer dans chaque temps ces secrètes dispositions qui ont préparé les grands changements, et les conjonctures importantes qui les ont fait arriver[85].»

Leibniz se servía ya de la muy discutida metáfora de la novela con el fin de reescribir la unidad interna de la mejor de las historias humanas posibles: «Ce Roman de la vie humaine, que fait l'histoire universelle du genre humain, s'est trouvé tout inventé dans l'entendement divin avec une infinité d'autres». Pero sólo la serie efectiva de los acontecimientos [*cette suite d'événements*] es lo que Dios ha decidido realizar, porque se ensambla de modo óptimo en todo lo demás[86].

Hasta qué punto la certeza teológica de la providencia divina se retiraba para asegurar científicamente la unidad de la historia lo testimonia Gatterer cuando, en 1767, trata del «plan histórico [*historisch*]» y de «ensamblamiento de las narraciones, que descansa sobre ese plan». Gatterer

84. F. de Fénelon, «Lettre...», cit., p. 639.

85. J.-B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* (1681), ed. de J. Truchet, Paris, 1966, pp. 40, 354 [*Discurso sobre la historia universal*, Madrid, Escelicer, 1964].

86. G. W. Leibniz, *Theodicea*, § 149.

entró conscientemente en la discución poetológica con el objeto de justificar el que la Historia tuviera como misión la fundación de una unidad, a pesar de enfrentarse al desafío del «caos» formado por un reacio material de fuentes. La Historia, que hasta ese momento había estado a la sombra de la poesía, «se encuentra ahora entre nosotros con toda una vía por delante que han abierto los poetas». Lo que importa es el plan y las categorías con las que se haya de conocer y exponer la historia. «El modo más natural de proceder» es cuando «se reúnen de modo sistemático los sucesos [...] aquellos sucesos que no pertenezcan al sistema [...] no son sucesos para el historiador, por así decirlo». Sólo por medio de esta anticipación sistematizadora se ponen al descubierto las conexiones pragmáticas. Si el historiador es «filósofo, y a fe que ha de serlo, y si quiere hacerse pragmático, se dará entonces máximas universales de cómo suelen originarse los sucesos». Reflexiona sobre las condiciones de la historia posible, con el fin de religar el plan histórico [historisch] a la historia misma. El tránsito se realiza sin brusquedades: el historiador fundamenta, compara, atiende al carácter y los motivos y «se atreve a deducir de aquí un sistema de sucesos, un motor» que, o bien confirma por medio de fuentes contemporáneas, «o bien encuentra justificado por todo el conjunto conexo de la historia». La anticipación teórica, el *nexus rerum universalis,* queda robustecida, entonces, por la historia misma. «Pues ningún evento en el mundo es, por así decirlo, insular. Todo está conectado con todo, todo se motiva mutuamente, se engendra mutuamente, es ocasionado y engendrado, ocasiona y engendra a su vez[87].»

Así, del desafío de realizar una exposición pragmática que considerara el efecto y el provecho de la Historia resultaba una coerción a ver que también en la conexión

87. J. Chr. Gatterer, «Vom historischen Plan...», cit., pp. 21, 16, 82 ss.

pragmática de los acontecimientos había un sistema interno. Y resulta significativo que de la primera *Filosofía de la Historia* [*Philosophie der Historie*] escrita en Alemania se certificara —presumiblemente por parte del propio Gatterer— que «no contiene nada nuevo»[88]. Pues su autor, Köster, entendía que una «Filosofía de la Historia», o de la «historia (Geschichte)» consistía en las reglas de la exposición y de la investigación, y aplicaba el concepto igualmente al «Sistema de la Historia universal», el cual también puede «llamarse ontología o doctrina fundamental de la historia», y al que no se puede «rehusar el título de la filosofía de la historia»[89].

Köster reunía las intenciones de Chladenius, Iselin, Gatterer o Schlözer bajo un concepto común que ellos no habían aplicado.

El plan del autor y la unidad interna, demostrable desde la historia misma, acabaron poco a poco por coincidir en tanto que parecían estimularse recíprocamente. En este sentido, Justus Möser, en 1768, sugería darle a la historia del imperio germánico desde 1495 «el movimiento y el poder de una epopeya». Su plan de «elevar» la historia hasta hacer de ella «una unidad» correspondía entonces a una «historia completa del imperio, que «no puede sino consistir en la historia natural de una unificación» del imperio[90].

Fue Kant quien, finalmente, abrió una brecha filosóficamente orientadora, cuando redujo la pregunta por la relación de la historia con una presentación adecuada de ella a la tarea moral a la que se debían por igual el historiador y la historia. Su «Idea para una historia universal que

88. Íd., «Recensión de H. M. G. Köster, *Über die Philosophie der Historie* (Giessen, 1775)»: *Historisches Journal*, 6 (1776), p. 165.

89. *Ibid.*, pp. 54, 50, 73 ss.

90. J. Möser, *Osnabrückische Geschichte* (1768), SW, vol. 12/1, 1964, p. 34; Íd., *Vorschlag zu einem neuen Plan der deutschen Reichsgeschichte, Patriotische Phantasien,* SW, vol. 7, 1954, pp. 132 s.

tenga en cierta medida un hilo conductor *a priori*» no pretendía hacer superfluo el trabajo empírico del historiador. Pero Kant aliviaba la discusión acerca de cuál era la exposición adecuada al religar la efectiva realidad histórica a las condiciones transcedentales del conocimiento de ella. Y citaba aprobatoriamente a Hume, para quien la primera página de Tucídices «era el único comienzo de toda historia verdadera».

Por otro lado, Kant ponía en guardia contra la metáfora de que se pudiera construir la historia teleológicamente, como una novela. La fundación de una unidad teleológica es menos una tarea estética que una tarea moral. «Puede considerarse la historia del género humano en su totalidad como la ejecución de un plan secreto de la naturaleza» con sólo que en la práctica, «por nuestra propia constitución racional», se obre en la dirección de «producir con más rapidez» el futuro que se postula. Esto también tiene consecuencias para la exposición. Si, como exigía Schlözer, se transfiere primero el «agregado, carente de plan alguno, de las acciones humanas» a un «sistema» de la historia, crecen entonces las oportunidades para realizar ese sistema. En ello reside la fundamentación histórico-filosófica de toda historia. «Un ensayo filosófico para elaborar la historia universal en general según un plan de la naturaleza que aspire a la perfecta unificación civil del género humano tiene que ser considerado posible, e incluso favorable a esa intención de la naturaleza.» El esbozo filosófico, pues, al constituir la historia, tiene efecto en la historia real. La planificación humana exige más que el plan estético: coincide, en su intención práctico-moral, como el plan secreto de la naturaleza[91].

91. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Hinsicht* (1784), AA, vol. 8, 1912 [trad. de J. Gaos, «Idea para una historia universal en sentido cosmopolita», en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1947], tesis 8 y 9 a. Sobre la metáfora de la novela, cf. Íd., *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), AA, vol. 8, p. 109 [vers. esp. en *Filosofía de la historia*, cit., pp. 67-94, p. 67].

Hasta qué punto el giro transcendental había imbricado las tareas de la exposición con las de la conexión interna de los acontecimientos para formar la unidad de la historia es algo que se muestra en una reflexión de Niebuhr, en 1829, con la que éste justificaba el anuncio de sus lecciones sobre la *Historia* [Geschichte] *de la época de la revolución.* Aunque él no quería hablar «sólamente de la Revolución», ésta era «el punto central de los últimos cuarenta años; lo que le da su unidad épica al conjunto», y por esa razón la tomaba como punto de partida. Por supuesto, la Revolución, dice, es ella misma «un producto de la época» acerca de la cual quiere tratar, pero «carecemos de una expresión para este tiempo en general, y a falta de tal expresión, podemos llamarlo la época de la Revolución»[92].

En cierto modo, la Revolución fundaba desde sí misma la unidad épica de la historia que hay que exponer, pero detrás de ella está el tiempo en general, tema genuino de la historia moderna, a la cual la revolución le ofrecía su primer concepto saciado de experiencia.

Finalmente, Humboldt —y frente a Schiller— disolvió la antigua disputa entre Histórica y Poética al intentar, a la altura de 1821, deducir de la «historia en general» las pautas de su exposición. «Si sólo se selecciona y se separa lo efectivamente acontecido, empero, apenas se ha obtenido el esqueleto del suceso. Lo que se gana con ello es el fundamento necesario de la historia, su materia, pero no la historia misma.»

Para avanzar hasta la historia misma sería preciso «indagar críticamente y a fondo en lo sucedido», esto es, es necesaria la investigación histórico-filológica, pero también la fantasía productiva que une al historiador con el poeta. Sólo entonces podrá desarrollarse el concepto de «realidad efectiva», la cual «no obtante su aparente azarosidad, se

92. B. G. Niebuhr, *Geschichte des Zeitalters der Revolution*, vol. 1, Hamburg, 1845, p. 41.

halla ligada por una necesidad interna». Merced a este conocimiento, la materia del acontecer adquiere esa forma general y completa que la estructura como historia. «El historiador digno de tal nombre ha de exponer cada suceso como parte de un todo, o, lo que es lo mismo, debe exponer en cada suceso la forma de la historia en general.» En esta medida, Humboldt parece estar siguiendo todavía las reglas de una Poética que proporciona los criterios formales de una exposición material. Pero, basándose en Kant y Herder, Humboldt da un decisivo paso más allá cuando atribuye la conexión, en principio invisible, de todos los acontecimientos a unas «fuerza que actúan y crean» por detrás, y que configuran ellas mismas la historia, le dan la forma que tiene. Lo importante, por ello, no es sólamente «aportar la forma» que ordena «los sucesos laberínticamente entrelazados de la historia universal», sino «extraer esta forma de ellos mismos». Para Humbodt, no hay aquí ninguna contradicción, pues la historia en cuanto conexión dinámica efectiva [*Wirkungszusammenhang*] y la historia en cuanto conocimiento tienen un fondo común «que todo lo que es efectivo en la historia universal se mueve también en el interior del ser humano»[93].

La determinación transcendental de la historia como categoría de realidad y de reflexión a la vez se revela aquí como resultado de un largo proceso que tiene lugar entre la Poética y la Histórica, y en el que la estética acabó siendo absorbida por la filosofía de la historia.

Ahora era ya posible que, en 1838, Schaller constatara lacónicamente en los *Hallischen Jahrbücher*: «La historia en cuanto exposición de lo sucedido es necesariamente, a la vez, en su culminación, filosofía de la historia»[94].

93. W. v. Humboldt, *Aufgabe des Geschichtschreibers* (1821), AA, vol. 4, 1905, p. 41 [trad. de J. Navarro, en *Escritos de filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 1997].

94. J. Schaller, *Hallische Jahrbücher*, 81 (1838), p. 641, recensión de las lecciones de Hegel sobre historia de la filosofía.

b) De la moralización a la procesualización de la historia

La misión poetológica encomendada a la Historia exigía que se expusiera una conexión de sentido. En virtud de las reflexiones histórico-filosóficas, la tarea de esa conexión había sido puesta en manos de la «historia misma», teniendo que responder ante ella misma. El antiguo cometido moral de la Historia, por el que no sólo debía instruir por medio de los juicios, sino también servir para mejorar, sufrió una transformación análoga. Si, al principio, el sometimiento de una historia fáctica a normas morales había sido asunto del historiador como apoderado filosófico, hacia finales del siglo XVIII la carga de la prueba de la moralidad se transfirió a la historia misma.

Los historiadores debatían con vehemencia si debían introducir su juicio en la narración o si no era mejor dejar hablar a la historia misma. Así, Hausen, por ejemplo, escribía que el historiador «formándose según las reglas de Luciano», tenía que «ocultarse»[95]. «La historia tiene su propia elocuencia» decía ya Moheim en 1748; por esa razón, el historiador debería «pintar, y desde luego, pintar sin colores»[96]. Pues, como Justus Möser añadía en 1768, «en la historia», tienen que «hablar sólamente los hechos, como en un cuadro [...] La impresión, la consideración y el juicio» tienen que «seguir siendo asunto propio de cada espectador»[97]. Se gustaba, pues, de plantear a los historiadores la prescripción retórica de que, precisamente para

95. C. R. Hausen, *Freye Beurtheilung über die Wahl, über die Verbindung, und Einkleidung der historischen Begebenheiten, und Vergleichung der neuen Geschichtschreiber mit den römischen*, en *Vermischte Schriften*, Halle, 1766, p. 10.

96. J. L. v. Mosheim, *Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte*, s.e., Göttingen, ²1748, pp. 42 s.

97. J. Möser, *Osnabrückische Geschichte*, prólogo, SW, vol. 12/1, p. 33.

poder tener un efecto paradigmático, «debían dejar hablar por sí misma a la verdad de la historia» —prescripción que se había venido manteniendo desde Luciano.

De otra parte, y a través de la Ilustración, se fortalecía decisivamente el campo que exigía del historiador que tomara enfáticamente posición en favor de la verdad, y especialmente en favor de la doctrina moral de las historias. El antiguo giro de que la esperanza en el, o el temor al, juicio histórico de la posteridad tenían un efecto regulador sobre el comportamiento había sido recogido ya por el Humanismo, por ejemplo, en Bodino[98]. La fórmula de Viperano por la que un historiador tiene que ser «bonus judex et incorruptus censor»[99] encontró tanto más eco cuanto que, en el siglo XVIII, la posteridad fue elevada a foro de la justicia, sustituyendo al Juicio Final. El historiador «está, por así decirlo, de pie sobre las tumbas y llama a los muertos»; sin reparar ni en sus títulos ni en su séquito, los contempla «ya con ojo indiferente, ya con ojo de juez»[100]. Así, incluso los señores, a los que nunca llega a presentárseles la verdad, aprenderían, gracias a la Historia, a juzgarse a sí mismos por anticipado. De ella emana una fuerza moralizadora; la Historia, en palabras de D'Alembert, constituye un «tribunal intègre et terrible»[101]. En modo alguno permanecen impunes los gobernantes; como registra laudatoriamente el traductor de Bacon, pues la historia es su «ley penal»[102]. Y en ello estribaba la aplicación «filosófica» que

98. J. Bodino, *op. cit.*, pp. 112b s.

99. G. A. Viperano, *De scribenda historia liber*, Antwerpen, 1569; E. Kessler, *Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung*, München, 1971, p. 65.

100. T. Abbt, *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, 10, 1761, p. 211, «Carta 161».

101. J. D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, 1751, ed. de E. Köhler, Hamburg, 1955, p. 62 [trad. de C. Berges, *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Orbis, Barcelona, 1985].

102. Así en la formulación del sueco conde de Tessin; citado en la vers. al. de F. Bacon, *Über die Würde und den Fortgang der Wissenschaf-*

se entendía que tenía: «La historia graba en las acciones realmente bellas el sello de la inmortalidad y marca los vicios con un estigma que ni siquiera siglos enteros pueden borrar. Pues cuando se estudia la historia de buena manera, es ella una filosofía que nos deja una impresión tanto mayor cuanto más nos hable a través de vívidos ejemplos»[103]. Ya en el siglo XVII se definía como filosofía a la Historia que instruye paradigmáticamente: «Cum ergo Historia nihil aliud sit, quam Philosophia exemplis utens», como había escrito Morhof[104]. Y era corriente citar el giro, recogido por Bolingbroke, de que la Historia es filosofía que instruye con ejemplos; al historiador moralizante se le agregaba, además, el cargo de juez filosófico. «La justicia histórica [*historisch*] es la destreza para extraer conclusiones válidas de las verdades históricas que surgen de los hechos[105].»

El umbral que daba paso a la Edad Moderna quedó, pues, rebasado cuando el tribunal tradicional de la Historia fue transferido, merced a la concepción del colectivo singular, a la «historia en general». Robespierre utilizaba una fórmula de transición cuando, en 1792, apelaba a la posteridad: «Posterité naissante, c'est à toi de croître et d'ammener les jours de la prosperité et du bonheur»[106]. El juicio histórico [*historisch*] se convirtió en una expectativa

ten, trad. de J. H. Pfingsten, Pest, 1783; reimpr. Darmstadt, 1966, p. 196, nota.

103. J. S. Halle, *Kleine Enzyklopädie oder Lehrbuch aller Elementarkenntnisse*, 2 vols., Berlin/Leipzig, 1779-1780; vol. 1, 1779, p. 521.

104. D. G. Morhof, *Polyhistor literarius, philosophicus et practicus* (1688), ed. de J. Moller, Lübeck ²1714, t. 1, p. 218; cf. H. Saint John, Viscount Bolingbroke, *Letters on the Study and Use of History* (1735), London, 1870, p. 5.

105. [Anónimo], *Über historische Gerechtigkeit und Wahrheit, Eudaemonia oder deutsches Volksglück* 1, 1795, p. 307.

106. M. Robespierre, «Discurso en el Club de los jacobinos sobre la cuestión de la guerra, el 11-1-1792», en *Œuvres*, ed. por M. Bouloiseau, G. Lefebvre y A. Soboul, vol. 8, Paris, 1953, p. 115.

histórica de que se hiciese justicia. Lo que contaba como paradigma no era ya una historia particular , sino que toda la historia se procesualizaba al reivindicarse para su ejecución una misión de fundación y administración de justicia. Cuando Herder publicó sus *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, tomó como punto de partida que, igual que en la naturaleza, también en la historia «valen las leyes naturales, las cuales están en la esencia de la cosa». Semejante regla quería decir que «el abuso se castigará a sí mismo y que precisamente por el celo infatigable de una razón en constante crecimiento, el desorden se convertirá con el tiempo en orden»[107]. La moral de la historia se temporalizó en la historia como proceso. Muy pronto se hizo célebre el hemistiquio de Schiller de 1784: «La historia del mundo es el tribunal mundial» [*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*][108]. La renuncia a una justicia compensatoria en el más allá conducía a la temporalización de esa justicia. La historia *hic et nunc* alcanza un carácter ineluctable: «Lo que el minuto ha arrancado / no lo devuelve ya ninguna eternidad».

En 1822, Humboldt podía constatar que «el derecho» se provee de existencia y validez «en la marcha inexorable de los sucesos que se juzgan y castigan eternamente»[109]. Formulaba así teóricamente lo que se había convertido en la legitimación histórico-filosófica universal de la acción política cuando, por ejemplo, se invocaba el «derecho de la historia mundial», que se sabía del lado propio[110]. O cuando Ernst-Moritz Arndt proclamaba que «quienes quie-

107. J. G. Herder, *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784/1787), SW, vol. 14, 1909, pp. 244, 249. [trad. de Rovira Armengol, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Losada, Buenos Aires, 1959].

108. F. Schiller, *Resignation*, SA, vol. 1, p. 199.

109. W. v. Humboldt, *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers*, cit., p. 55.

110. Citado por H. Rothfels, *Theodor von Schön, Friedrich Wilhelm IV und die Revolution von 1848*, Halle, 1937, p. 193.

ren hacer retroceder al Estado son unos payasos o unos niños. Así lo ha juzgado la larga historia, y este tribunal proporciona una de las pocas doctrinas del pasado que debiéramos usar»[111]. Y, en 1820, Pölitz confirmaba que la historia, desde 1789, ha suministrado la fecunda prueba de las «preñadas palabras» de Schiller[112].

La historia, experimentada como tribunal, podía descargar al historiador de la subjetividad con que formaba su juicio. Por esta razón, Hegel se defendía con buena conciencia frente al reproche de haberse «arrogado el comportarse como un juez mundial» al desarrollar toda la historia como un proceso. Los sucesos de la historia general mundial representaban para Hegel la «dialéctica de los espíritus particulares de los pueblos, el tribunal universal»[113]. Como rótulo de la formación del juicio moral de los historiadores sobre el proceso en cuanto historia universal, la consideración filosófica de la historia propia de la Ilustración se había consolidado como filosofía de la historia de la Edad Moderna.

Cuando, más tarde, la Escuela Histórica se rebeló contra esta interpretación, no pudo ya hacer saltar la malla de experiencias con la que se había encontrado. El *topos* acompaña desde entonces a la historia de la Edad Moderna, ya sea para aplicarlo crítica o ideológicamente, pues es indicio de la unicidad y de la dirección de las experiencias modernas, que están rebasándose continuamente. En 1841, Wilhelm Schulz escribía en el *Brockhaus der Gegenwart*[114]:

111. E. M. Arndt, *Der Bauernstand — politisch betrachtet,* Berlin, 1810, p. 113.

112. K. H. L. Pölitz, *Die Weltgeschichte für gebildete Leser und Studierende*, Leipzig, ³1820, vol. 4, p. 1.

113. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (³1830), ed. de F. Nicolin y O. Pöggeler, Hamburg, 1959, pp. 24, 426, prólogo y § 548 [trad. de R. Valls Plana, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1998].

114. W. Schulz, art. «Zeitgeist», *Brockhaus der Gegenwart*, vol. 4/2, 1841, p. 462.

«Al impulso unilateral le siguió inmediatamente el castigo de la historia mundial en tanto que tribunal mundial, en tanto que el desmedido salto atrás hacia el pasado se convirtió para la restauración en un *salto mortale* tanto como para la Revolución lo había sido el salto hacia el futuro.»

También como frase retórica, y desprovista de cualquier significado hegeliano, la metáfora del tribunal se alimentaba de presuponer una justicia que se ejecutaba a través de la historia. Por eso Hitler —por nombrar sólo uno de los innumerables ejemplos—, podía invocar, al defenderse de la acusación de alta traición: «Por mucho que ustedes nos declaren mil veces culpables, la diosa del eterno tribunal de la historia romperá sonriente en pedazos la solicitud del fiscal y el fallo de este tribunal; pues ella nos absuelve»[115].

c) De la formación racional de hipótesis a la razón de la historia

El desafío poetológico lanzado al plan histórico [*historisch*] condujo a la unidad interna, al «Sistema» de la historia. El postulado de una moral de la historia condujo a la justicia del proceso histórico. Para los contemporáneos, ambas respuestas eran resultado de la reflexión filosófica acerca de la historia. La propia expresión *la philosophie de l'histoire* procedía de Voltaire, quien, en 1765, había publicado, con ese título, bajo el seudónimo de abate Bazin[116], un escrito que enseguida conoció varias reediciones y reimpresiones. Tres años más tarde apareció una traducción alemana de Johann Jacob Harder, *Die Philosophie der*

115. A. Hitler, «Schlusswort vor der Urteilsverkündigung, 24-3-1924», en *Der Hitler-Prozess vor dem Volksgericht in München*, parte 2, München, 1924, p. 91.

116. Abbé Bazin [Voltaire], *La philosophie de l'histoire* (Amsterdam, 1765), ed. de J. H. Brumfit, Genève, 1963 [vers. cast., *Filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1990, ed. de M. Caparrós].

Geschichte (La filosofía de la historia)[117]. El desafío que encerraba el despliegue del nuevo concepto lo formulaba el editor alemán en una frase: no recordaba «haber encontrado juntas en ningún libro tantas objeciones a la fe histórica [*historisch*] de las Sagradas Escrituras como en esta *Filosofía de la historia*»[118]. Y en las notas, que ocupaban más espacio que el texto de Voltaire, intentaba refutar estos ataques a la Biblia, a la historia de la creación y a la fe histórica [*historisch*] en la providencia. La «Filosofía de la historia», en efecto, comenzó siendo un concepto polémico: se dirigía críticamente contra la fe en la escritura, y metafísicamente contra la providencia divina, la cual, de acuerdo con la interpretación teológica, fundaba la conexión interna de las historias. Voltaire se hallaba en la estela de Simon, Spinoza o Bayle, de los pirrónicos y los racionalistas, recogiendo el desafío de éstos a la teología.

La Historia se vio provocada en el acto. Pues si el plan divino quedaba eliminado, la Historia se vería forzada a desarrollar las conexiones, si es que las había, a partir de factores que resultaban de la historia misma. «La philosophie de l'histoire est fondée sur les modifications et l'ordre succesif des faits mêmes», según lo formulaba Wegelin al presentar en los años 1770 a 1776 su «Philosophie de l'histoire» ante la Academia de Berlín[119]. Se trataba en ella de interpretar de modo filosóficamente consistente la multiplicidad y la serie de los hechos históricos [*historisch*] y sus circunstancias, eliminando la contingencia y el milagro por vía de las argumentaciones racionales. Para poder llevar a cabo esta tarea, la Historia se sirvió cada vez más de hipótesis capaces de salvar las lagunas en el saber acerca de los hechos y deducir lo desconocido a partir de lo cono-

117. *Die Philosophie der Geschichte des verstorbenen Herrn Abtes Bazin*, trad. al. de J. J. Harder, Leipzig, 1768.

118. *Ibid.*

119. J. Wegelin, *Sur la philosophie de l'histoire, Nouveaux memoirs de l'Académie royale, anno 1770*, Berlin, 1772, p. 362.

cido. Se trataba, como decía Wegelin utilizando una metáfora de Bacon, de mejorar y completar «una pintura pálida» o «un torso amputado siguiendo algunos rasgos del original». El presupuesto teórico de las «investigaciones» históricas era, por lo tanto, «distinguir entre la ciencia histórica posible y la ciencia histórica verdadera»[120]. Así, también en este punto, conforme a la jerarquía aristotélica, la Historia se acercaba a la filosofía.

En su *Discours* de 1754, Rousseau había esbozado una *histoire hypotétique* sobre el origen de la desigualdad humana cuyas *conjeturas* se convierten en motivos racionales «quand elles sont les plus probables qu'on puisse tirer de la nature des choses». La tarea de la Historia, según él, es enlazar los hechos: «c'est à la philosophie à son defaut, de determiner les faits semblables qui peuvent les lier»[121]. Merced a este enlace de filosofía e historia, la teoría del derecho natural resultó historizada a lo largo del siglo XVIII. Se aseguraba la naturaleza de la historia a fin de reconocer las conexiones sin tener que recurrir a motivos o fines suprahistóricos. En este sentido, lo que ofrecía Iselin en 1764 —un año antes del escrito de Voltaire—, al publicar sus *Conjeturas filosóficas sobre la historia de la humanidad,* era una fundamentación antropológica de la historia[122]. Y cuando Iselin intentaba interpretar la historia humana a partir de motivaciones internas, concedía abiertamente que «las revoluciones de la humanidad, las cuales hemos des-

120. Íd., *Briefe über den Werth der Geschichte*, Berlin, 1783, p. 4; sobre esto, cf. F. Bacon, *The Advancement of Learning*, 2, 2, pp. 1 ss., en *Works*, vol. 1, reimpr. 1963, pp. 329 ss.

121. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *Œuvres complètes*, vol. 3, 1964, pp. 127, 162 ss. [*Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ed. de M. Armiño, Alianza, Madrid, 1980].

122. I. Iselin, *Philosophische Mutmaßungen. Über die Geschichte der Menschheit*, Frankfurt/Leipzig, 1764; 2.ª ed., con el título *Über die Geschichte der Menschheit*, 2 vols., Zürich, 1768.

crito en este libro, han de considerarse, sin embargo, más como hipótesis filosóficas que como verdades históricas [*historisch*]»[123].

Sin perjuicio de que la figura de la providencia divina, o de un plan natural, siguiera actuando como telón de fondo, era el valor de la hipótesis el que hacía posible los esbozos filosóficos de una nueva historia. Los historiadores y filósofos morales escoceses, autores de historias universales sobre el surgimiento del mundo moderno, abarrotadas de temas histórico-sociales y prestando siempre gran atención a la práctica, también formularon esta premisa[124]: «In examining the history of mankind, as well as in examining the phenomena of the material world, when we cannot trace the process by which an event has been produced, it is often of importance to be able to show how it may be have been produced by natural causes [...] To this species of philosophical investigation, which has no appropiated name in our language, I shall take the liberty of giving the title of Theoretical or Conjectural History, an expression which coincides pretty nearly in its meaning with that of Natural history, as employed by Mr. Hume, and with what some French writers have called *Histoire Raisonnée*»[125].

También en Alemania fue aquel «eterno tallar en la teoría de la historia», que una vez se le reprochara a Gatterer[126], lo que discutió los principios racionales de construcción que se requerían para el conocimiento del mundo his-

123. *Ibid.*, vol. 1, p. 201.

124. H. Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen, 1973, pp. 137, 190, 203, 306 ss.; sobre la historia de la palabra *history*, *ibid.*, pp. 154 s., nota 55, p. 200, nota 84.

125. D. Stewart, *Account of the Life and Writings of Adam Smith* (1793), en *Collected Works*, ed. de W. Hamilton, vol. 10, Edinburgh, 1858, p. 34.

126. [Anónimo] «Schreiben aus D... an einen Freund in London über den gegenwärtigen Zustand der historischen Litteratur in Teutschland», en *Der Teutsche Merkur*, 1773, vol. 2, p. 253; agradezco la indicación a Jürgen Voss.

tórico. Hacia 1800, Friedrich Schlegel resumía de este modo el estado de reflexión que se había alcanzado epistemológicamente: «Dado que siempre se habla tanto en contra de las hipótesis, habría de hacerse el intento de empezar a hacer la historia sin hipótesis. No puede decirse que algo es sin decir también lo que es. Al pensar los hechos, se los está refiriendo ya a conceptos, sin que sea indiferente a cuáles de ellos». Quien renuncia a la reflexión conceptual, continúa Schlegel, se abandona a la reflexión arbitraria, se precia de «tener una pura y sólida *empeiría* totalmente *a posteriori*»; pero, de hecho, lo que está persiguiendo, sin saberlo, es «una visión sumamente unilateral, sumamente dogmática y transcendente» —según recibía Schlegel la crítica kantiana[127]—. En la formación de hipótesis se unificaban pretensiones teórico-científicas propias de la especialidad con reflexiones filosófico-transcendentales. Así, la «primera pregunta» que el joven Schelling le planteaba a una «filosofía de la historia» rezaba así: «¿cómo puede ser realmente pensable una historia?, pues, si todo lo que existe está puesto para cada cual sólo por su conciencia, entonces, toda la historia pasada puede también estar puesta para cada cual sólo por su conciencia?»[128].

Sobre el suelo de la filosofía de la conciencia, entonces, el Idealismo alemán desarrolló unas filosofías de la historia que recogían los presupuestos de la época de la Ilustración que hemos descrito hasta aquí, sintonizándolos mutuamente. La unidad estética de sentido de la exposición histórica [*historisch*], la moral que se exigía o se pretendía obtener de la historia y, finalmente, la construcción

127. F. Schlegel, «Athenäums-Fragment» n.º 226, SW, 1.ª sec., vol. 2, 1967, pp. 201 s.

128. F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* 4, 3 (1800), en *Werke*, vol. 2, 1965, p. 590 [trad. de J. Rivera de Rosales y V. Domínguez, *Sistema del idealismo transcendental*, Barcelona, Anthropos, 1988]; cf., además, F. J. Molitor, *Ideen zu einer künftigen Dynamik der Geschichte*, Frankfurt, 1805.

conforme a razón de una historia posible: todos estos factores se ensamblaron para producir una filosofía de la historia que, en definitiva, ponía y reconocía la «historia misma» como racional. Lo que Kant todavía formulaba como postulado moral y esbozaba hipotéticamente era concebido ahora como emancipación del derecho, o del espíritu, o de la razón y sus ideas, en el proceso de la historia. Tal como diría Schelling a continuación: «La historia, como un todo, es una revelación continua de lo absoluto que va desvelándose paulatinamente»[129]. «En el concepto de la historia» estaría contenido «el concepto de una progresividad infinita», que actúa en la dirección de «acelerar el progreso de la humanidad para erigir una constitución jurídica universal». Por ese motivo, a la altura de 1800, Schelling se daba por satisfecho con que «el único objeto verdadero de la Historia no puede ser más que el progresivo surgimiento de una constitución cosmopolita, pues ésta es precisamente el único fundamento de una historia»; cualquier «otra historia» no deja de ser puramente «pragmática»[130].

Después de que la filosofía hubo sistematizado la historia, esta historia pudo repercutir a su vez en la filosofía y concebirla históricamente. En 1794, para Fichte, la filosofía era «[...] la historia sistemática del espíritu humano en sus modos generales de actuar»[131]. Por esa razón, se podría, desde luego «a partir de motivos racionales, y presuponiendo una experiencia en general, anticipadamente a toda experiencia determinada, calcular la marcha del género humano». Como filósofo, se mostraba cuáles eran los estadios de la cultura que tenía que recorrer una sociedad; como historiador, se preguntaba a la experiencia qué estadio se había alcanzado de hecho en un determinado mo-

129. F. W. J. Schelling, *op. cit.*, p. 603.
130. *Ibid.*, pp. 591 s.
131. J. G. Fichte, *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*, AA, vol. 2/3, 1974, p. 334.

mento histórico. Constituía a la vez una tarea filosófica e histórica el reconocer los medios futuros de la satisfacción de las necesidades[132].

Para Hegel, la convergencia de filosofía e historia ya estaba plenamente alcanzada. El autodespliegue del espíritu se lleva a cabo tanto en la historia como en la filosofía, y esto se mostraba también en la historiografía. En una sucesión tanto sistemática como diacrónica, Hegel articulaba la historiografía en tres clases: originaria, la reflexiva y la filosófica[133]. Al hacer esto, no se distinguía aún de sus predecesores, cuando, para él, «la filosofía de la historia no era otra cosa que la consideración pensante de la misma». Lo decisivo era «el simple pensamiento de la razón» según el cual «también en la historia universal las cosas han ocurrido de modo racional. Esta convicción y esta penetración es un presupuesto en la consideración de la historia como tal en general»[134]. Con ello, «la historia», en cuanto colectivo singular de todas las historias individuales, no sólo es resultado de la reflexión racional, sino que es ella misma el modo de manifestarse el espíritu que se despliega en el trabajo de la historia universal. «Este proceso de ayudar al espíritu a llegar a sí mismo hasta su concepto es la historia[135].» Por su contenido, el proceso lo es en el desarrollo de la libertad, la cual se realiza efectivamente en la humanidad. Desde luego, el espíritu, que se exterioriza en sus formas históricas de manifestarse, permanece, en última instancia, igual a sí mismo. Su creciente concreción

132. Íd., *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), AA, vol. 1/3, 1966, p. 53 [*Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad*, Tecnos, Madrid, 1998, ed. de Alberto Ciria].

133. G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, cit., p. 4.

134. *Ibid.*, pp. 25, 28.

135. *Ibid.*, p. 72; cf. Íd., *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, ed. de J. Hoffmeister; 3.ª edición, abreviada, ed. por F. Nicolin, Hamburg, 1959, p. 111; reimpr. 1966 [vers. esp., *Historia de la Filosofía*, México, FCE].

en el tiempo se pierde, no sólo en la infinitud de un futuro o de un pasado, sino que es, cada vez, tiempo cumplido.

Por eso, Hegel concibe también la historia como «una historia que, a la vez, no es ninguna historia; pues los pensamientos, los principios, las ideas que tenemos ante nosotros son algo presente [...]. Lo histórico [*historisch*], esto es, lo pasado como tal, ya no es, está muerto. La tendencia histórica [*historisch*] abstracta a ocuparse de objetos sin vida se ha difundido mucho en los nuevos tiempos», añade. «Pero si una época lo trata todo históricamente [*historisch*], y se ocupa, entonces, siempre y exclusivamente del mundo que ya no es, anda afanándose con casas de muertos, entonces, el espíritu rinde su propia vida, que consiste en el pensamiento de sí mismo[136].» Al pensar conjuntamente el carácter único de cada situación y la definición de toda historia como historia de la razón, Hegel estaba anticipando la crítica a ese historicismo que sería ya incapaz de reproducir esta tensión y que emigraría en el tiempo perdido del pasado.

Por otro lado, la filosofía de la historia del Idealismo alemán, construyendo sobre sus premisas ilustradas, le proporcionó a la Escuela Histórica [*historische Schule*] un sólido armazón del que ésta ya no podría desprenderse, a pesar de su crítica a la constructividad de la filosofía de la historia. Merced al transcendentalismo, la «historia» se convirtió en el concepto de una religión secular de la conciencia que le seguía imponiendo a la historia, en cuanto revelación del espíritu, las estructuras de una teodicea; «pues toda la historia es evangelio», como escribía Novalis[137], «todo lo divino tiene una historia»[138]. Y Droyssen aseguraba: «deja que otros midan y pesen: nuestro asunto

136. Íd., *Einleitung...*, cit., pp. 133 s.

137. Novalis, *Fragmente und Studien 1799-1800*, n.º 214, GW, vol. 3, 1968, p. 586.

138. Íd., *Die Lehrlinge zu Sais*, GW, vol. 1, 1960, p. 99 [trad. de F. de Azúa, *Los discípulos en Sais*, Hiperión, Madrid, 1988].

es la teodicea»[139]. Esta historia produjo un exceso de fundamentación para todas las experiencias ya hechas o todavía por hacer. Tampoco las reservas metodológicas de la Escuela Histórica podían oponer nada a que toda acción en la historia pudiera ser concebida, desde entonces, como una acción para la historia, para una historia que le otorgaba a todo hacer una meta y a todo padecer un sentido. La nación como portadora del espíritu del mundo; la política como ejecución de ideas, tendencias, fuerzas o poderes; el fin, inmanente a todo acontecer, de la ejecución de la justicia; la «astucia de la razón» de Hegel; la realización efectiva de la libertad humana o de la igualdad, o de la humanidad, en el curso de los acontecimientos —a fines del siglo XVIII, todos los *topoi* del lenguaje político y social intentaban elevar el contenido de «la historia en general», hasta establecer a ésta como concepto.

En 1830, Karl Heinrich Hermes constataba, retrospectivamente, que sólo ahora daba comienzo la ciencia de la historia de modo comparable a la verdadera ciencia natural. El «concepto de historia» utilizado hasta ahora habría sido desvalido y tautológico: «La historia es la presentación de sucesos notables, lo cual es como decir, simplemente, que la historia es la historia [...] Sólo gracias a los más recientes progresos en la ciencia del espíritu hemos penetrado más profundamente en el significado de la historia; sólo gracias a Fichte, Schelling y Hegel hemos experimentado lo que antes no era más que un barrunto de unos raros espíritus: que la historia es el desarrollo del espíritu en la humanidad, y que en este momento es asunto nuestro, según este conocimiento, construir, a partir de los materiales brutos que se nos han ofrecido hasta ahora bajo el nombre de historia, el edificio científico de la historia»[140].

139. J. G. Droysen, «Carta a Wilhelm Arendt del 30.9.1854», en *Briefwechsel*, ed. de R. Hübner, Stuttgart/Berlin, 1929, vol. 2, p. 283.

140. K. H. Hermes, *Blicke aus der Zeit in die Zeit. Randbemerkungen zu der Tagesgeschichte der letzten fünfundzwanzig Jahren*, vol. 1, Braun-

d) Resultados del giro histórico-filosófico en la época de la Revolución

Las filosofías idealistas de la historia intentaron fundamentar la unidad de la historia en dos elementos: su extensión en el tiempo y el modo de su movimiento. «Los que progresan, las evoluciones que se hacen mayores cada vez, son la materia de la historia» (Novalis)[141]. «Lo que no es progresivo, no es objeto de la historia» (Schelling)[142]. Especulativamente, se introducían también las situaciones de inicio y final de la historia del mundo, pero siempre con miras a establecer un diagnóstico de la época propia. Sólo a partir de entonces fue el concepto de «historia» susceptible de rellenar, más allá de toda metodología científica, el espacio que antes ocupaban las religiones eclesiásticas; sólo a partir de entonces el concepto era apropiado para elaborar las experiencias de la Revolución. Baste mencionar tres criterios que siguen siendo indicativos de cómo quedaba despejado un tiempo nuevo que condujo, en la reflexión histórico-filosófica, al nuevo concepto de «historia».

En primer lugar, la filosofía idealista de la historia introdujo el axioma de la unicidad [*Einmaligkeit*], sobre el que descansarían tanto el «progreso» como la Escuela Histórica. Se peraltaba la suma de las historias individuales hasta la unidad de la historia misma, que es simplemente única. Este esquema, cuyo objeto era domeñar la experiencia de la Revolución francesa, llevó, en primer lugar, a relativizar el análisis causal pragmático de la Ilustración. Schlö-

schweig, 1845, p. 11. Se trata de una lección impartida en Múnich, en 1830, acerca de la Revolución francesa.

141. Novalis, *Die Christenheit oder Europa* (1799), GW, vol. 3, p. 510 [trad. de M. Truyol, *La Cristiandad o Europa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1977].

142. F. W. J. Schelling, *Aus der «Allgemeinen Übersicht der neuesten philosophischen Literatur»*, en *Werke*, vol. 1, 1958, p. 394.

zer enfatizaba todavía, aditiva y cuantificativamente, que el concepto de historia encierra «en su significado más noble, [...] la connotación de completud y conexión continua». Esta historia se convierte en «filosofía» en tanto que «siempre encadena los efectos a las causas»[143]. Pero si la historia es siempre única, esto es, si en la historia sucede siempre algo más o menos de los datos previos que había, entonces, ningún análisis causal puede hacerle justicia al carácter único de una situación. En la expresión de Creuzer: «El espíritu busca una unidad que está por encima del nexo causal mismo [...] Esta unidad es la única que puede llamarse histórica [*historisch*] [...] o bien, la unidad de una idea»[144].

Herder, Hegel y Humboldt intentaron, cada uno a su modo, llevar a un segundo plano el principio pragmático de investigar buscando las causas y los efectos; pues, con ese principio, la libertad se perdería en la necesidad. De este modo, el abandono de un nexo causal entendido de modo mecanicista y basado en factores por naturaleza iguales llevaba a despejar un tiempo histórico que era inmanente él mismo a todos los factores y, por ello, en cuanto históricos, los cualificaba a cada uno de modo diferente. Nunca es indiferente «cuándo sucede algo, o cuándo ha sucedido, o sucederá», decía Herder. «Propiamente, cada cosa sometida al cambio lleva en sí la medida de su tiempo; y esta sigue existiendo, aunque no hubiera otra cosa; no hay dos cosas que lleven la misma medida de tiempo... Así, pues, (puede decirse con todo atrevimiento) hay en el universo innumerables tiempos a un tiempo.» De este modo, la experiencia fundamental de la modernidad, en la que se hallan contenidos tanto el «progreso» como la «historia», encontraba una fórmula en Herder. Fórmula que, a

143. A. L. Schlözer, *Fortsetzung der allgemeinen Welthistorie*, vol. 31, Halle, 1771, p. 256; Íd., *WeltGeschichte nach ihren HaupTheilen im Auszug und Zusammenhange*, Göttingen, ³1785, vol. 1, p. 8.

144. G. F. Creuzer, *Die historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung*, Leipzig, 1803, p. 230 y nota 37.

él, casi le espantaba: la simultaneidad de lo no simultáneo, o bien, la no simultaneidad de lo simultáneo. Por eso, el tiempo, como bien podía Herder objetar a la definición kantiana del tiempo como forma pura de la intuición interna, es, «por supuesto, un concepto de experiencia»[145]. O bien, como concluía Novalis con un aforismo, «el tiempo es el más certero de los historiadores»[146].

Herder introdujo también en la consideración histórica el concepto de *fuerza*, el cual, por su dimensión temporal, guarda en sí la capacidad de individuación, de unicidad histórica. De este modo, los resortes mecanicistas, por ejemplo, los de causas psicológicamente constantes, se convirtieron en fuerzas dinámicas[147]. Humboldt utilizó este principio para criticar también otro legado de la Ilustración: las determinaciones finales de la historia. La «así llamada historia filosófica —como la de Schiller[148]— le *antepone* una meta a la historia, como un añadido extraño. Pero no es la causa final, sino la eficiente la que debe buscarse; no se deben enumerar los eventos precedentes de los que han surgido los siguientes; lo que hay que hacer es identificar las fuerzas mismas a las que ambos deben su origen». Cuando se trata de «avanzar hasta las

145. J. G. Herder, *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, 1ª parte, 1799, SW, vol. 21, 1881, p. 59. [trad. de P. Ribas, «Entendimiento y experiencia. Una metacrítica de la Crítica de la razón pura», en *Obras Selectas,* Alfaguara, Madrid, 1982].

146. Novalis, *Das Allgemeine Brouillon* (1798/1799), n.º 256, GW, vol. 3, p. 286.

147. Cf. el posfacio de Hans-Georg Gadamer a J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Frankfurt a. M., 1967, pp. 146 ss., sobre todo, pp. 163 ss.

148. F. Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, SA, vol. 13, pp. 20 s. [traducción en *Escritos de Filosofía de la Historia*, Ediciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1991, pp. 1-18]: «*El espíritu filosófico [...] pone un fin racional en la marcha del mundo y un principio teleológico en la historia universal*: quedaría sin decidir si este principio se confirma o refuta, aunque la voluntad de acelerar el futuro puede impedirle a los hombres su realización».

fuerzas eficientes y creadoras», el análisis causal —por sí mismo lícito y necesario— resulta ya insuficiente. En última instancia, las fuerzas se fundan en las *Ideas*, las cuales «administran la historia del mundo» señalando la dirección y «generando fuerzas». Pero no es posible «deducirlas de las circunstancias concomitantes»[149].

Así, de la historia como concepto transcendental de reflexión resultó un concepto de historia reflexivo en sí. Diciéndolo con el estilo de Novalis: «La historia se produce a sí misma»[150]. El que las situaciones históricas concretas fueran incomparables y únicas —algo que también era un efecto de la Revolución francesa— condujo a una historia creativamente productiva.

De este modo se alteraba —en segundo lugar— el potencial de prognóstico de las antiguas Historias. La tarea heredada de éstas, ser maestras para la vida, desaparecía en el momento en que no se podían mostrar ya situaciones análogas de las que hubiera que extraer conclusiones para el propio comportamiento. Schlözer, cuyos análisis causales habían «despojado de lo contingente» a todos los sucesos, todavía tenía como consecuente punto de partida que «ya no ocurre nada nuevo bajo el sol»[151]. En este elenco de factores que permanecen iguales a sí mismos se fundaba la posibilidad de enseñar por la historia y de calcular la acción política[152].

De la misma premisa, la constancia de los efectos y sus contrarios, Kant extraería la conclusión opuesta: «que todo seguiría siendo como siempre había sido», y que por ello mismo no se podía predecir nada[153]. Un comportamiento

149. W. v. Humboldt, *Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte* (1818), AA, vol. 3, 1904, p. 360; Íd., *Aufgabe...*, cit., pp. 46 s., 51 s.

150. Novalis, *Fragmente und Studien 1799-1800*, n.º 541, GW, vol. 3, p. 648.

151. A. L. Schlözer, *WeltGeschichte...*, cit., vol. 1, p. 9.

152. Cf. R. Koselleck, «*Historia Magistra Vitae...*», cit.

153. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte...*, cit., p. 25.

semejante eliminaba cualquier posibilidad de acción, y todo el esfuerzo histórico-filosófico de Kant se dirigía a fundamentar una predicción que mostrase que la «historia humana» será en el funturo diferente; y, además, mejor. Si toda la historia ocurre una sola vez, entonces también será así con el futuro.

De este modo, la filosofía de la historia condujo a un cambio en el papel del futuro. El pronóstico pragmático del futuro posible se convirtió en expectativa a largo plazo de un futuro nuevo que había de marcar las conductas. Esta redefinición temporal repercutió en el concepto de historia: pasó a ser también un concepto para la acción. Por supuesto, la tan citada expresión kantiana de que el hombre también puede predecir los acontecimientos que él mismo provoca tenía todavía una connotación irónica. Iba dirigida contra el Antiguo Régimen, el cual, con su política inhumana, producía por sí mismo las consecuencias que temía. A la hora de medir la historia como un espacio de acción moralmente determinable, Kant era más prudente. A la pregunta de «¿Cómo es posible un historia *a priori*?» respondía sólo de modo indirecto, pues los hombres no hacen todavía ni mucho menos lo que deben hacer. No obstante, llegó a vislumbrar en los ecos morales de los acontecimientos de la Revolucion francesa un signo de la historia (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*) que indicaba una tendencia global hacia el progreso. A partir de entonces, le pareció seguro que la «enseñanza que resulta de experiencias frecuentes» conduce a los hombres a fundar el plan de la naturaleza de acuerdo con una constitución en la libertad y el derecho[154]. Mientras que Kant apelaba a los teólogos para lo que se refiere al pasado: «pues es superstición el que una fe en la historia sea un deber y se requiera para la beatitud», des-

154. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, cit., sec. 2.ª, AA, vol. 7, pp. 81 s., 79 s., 84, 88.

velaba, sin embargo, el futuro de la historia en su intención práctica como susceptible de ser planificado[155]: «Es evidente, entonces, que la filosofía también podría tener su quiliasmo»[156].

Así, la elaboración de la Revolución francesa por la filosofía de la historia condujo a una nueva ordinación de las experiencias y las expectativas. La diferencia entre todas las historias habidas hasta entonces y la historia del futuro quedó temporalizada en un proceso en el que se consideraba un deber humano intervenir por medio de la acción. Con ello, la filosofía de la historia desplazaba de raíz el lugar jerárquico de la antigua *Historia*. Desde que el tiempo había alcanzado una cualidad histórico-dinámica, dejó de ser posible aplicar las mismas reglas de antes al momento actual, como si de un retorno natural se tratase; reglas que hasta el siglo XVIII se habían elaborado de manera paradigmática. «La Revolución francesa fue para el mundo un fenómeno que parecía mofarse de toda sabiduría histórica, y cada día se desarrollan por ella nuevos fenómenos sobre los cuales la historia cada vez tiene menos que decirnos», escribía Wotlmann en 1799, intentando mantener el timón frente al curso de los acontecimientos[157].

Consecuentemente, también se alteraba —en tercer lugar— el rango del pasado en el concepto de historia. La historia, temporalizada y procesualizada para resultar en una unicidad continua, no podía ya aprenderse como algo paradigmático: «en consecuencia, los fines didácticos son incompatibles con la Historia». Antes bien, la historia debe, como prosigue Creuzer, «ser contemplada y explicada de nuevo por cada nueva generación de la humanidad en pro-

155. *Ibid.*, sec. 1.ª, AA, vol. 7, p. 65.

156. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte...*, cit., tesis VIII; cf. también Íd., *Der Streit der Fakultäten*, cit., sec. 2.ª, AA, vol. 7, p. 81.

157. *Geschichte und Politik. Eine Zeitschrift*, ed. de K. L. Woltmann, Berlin, 1800, 1, p. 3.

greso»[158]. La elaboración del pasado se convirtió en un proceso de formación que avanzaba con la historia y que repercutía sobre la vida. Además, la Revolución empezó a ocupar, en su ordenación histórico-filosófica, el lugar de las historias precedentes. En palabras de Görres: «Cada presente tiene que ponerse sobre sí mismo, porque él sabe mejor que nadie lo que es provechoso y le sirve [...] Poco puede enseñaros la historia. Pero si queréis aprender de ella, entonces, haced de la revolución vuestra maestra; la marcha de muchos lentos siglos se ha acelerado con ella en el círculo de unos pocos años»[159].

La aceleración, que por entonces se apostrofaba reiteradamente, era en indicio infalible de que hay fuerzas, puestas como inmanentes a la historia, que provocan un tiempo histórico propio en virtud del cual la Edad Moderna se distingue del pasado. Para hacer justicia de igual modo a la unicidad de la historia y la posibilidad de diferenciar pasado y futuro, se trataba, pues, de conocer la historia en su totalidad, la realidad efectiva, su curso y su dirección, que lleva del pasado al futuro. Solucionar esta tarea se había convertido en el esfuerzo de los filósofos de la historia.

Con esta tarea, la antigua *Historia* perdió también su utilidad pragmática de preparar elencos del pasado útiles para la propia situación. Como decía Hegel: «Lo formativo de la historia es algo distinto de las reflexiones que se extraen de ella. Ningún caso es totalmente semejante a otro [...] Pero lo que la experiencia y la historia enseñan es que los pueblos y los gobiernos nunca han aprendido de la historia ni han actúado según las enseñanzas que pudieran extraerse de la misma»[160]. Del diagnóstico de Hegel podía

158. G. F. Creuzer, *Die historische Kunst...*, cit., véase nota 144, pp. 232 s.
159. J. Görres, *Teutschland und die Revolution* (1819), en *Gesammelte Schriften*, vol. 13, 1929, p. 81.
160. G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, cit., p. 19.

deducirse teóricamente el lugar de las nuevas ciencias históricas. En tanto que ciencia del pasado, podía ser practicada, pero sólo por mor de sí misma —a no ser que, en el camino de la formación histórica, interviniera de modo mediato en la vida.

Esto es exactamente lo que Humboldt coligió a partir del mismo diagnóstico. La historia, concebida según la Edad Moderna, está «emparentada con la vida activa»: ya no realiza su servicio «por medio de ejemplos individuales que indiquen lo que hay que seguir o hay que guardarse de hacer, pues tales ejemplos conducen a menudo al error y rara vez enseñan. Su verdadera e inmensa utilidad consiste en acendrar y animar el sentido para el tratamiento de la realidad, y hacerlo más por medio de la forma inherente a los sucesos que por sí misma»[161]. Dicho en términos modernos: hay estrucuras formales que se sostienen a través de los acontecimientos, condiciones de las historias posibles, cuyo conocimiento debe referirse más a la práctica que al conocimiento de los sucesos mismos.

Así, la filosofía de la historia, en virtud de la nueva coordinación de pasado y futuro, de la cualidad histórica que el tiempo ganaba en ella, revelaba un espacio moderno de experiencias del que se nutrió a partir de entonces toda la Escuela Histórica. La unicidad de las fuerzas y las ideas que se producen desde sí mismas, las tendencias y las épocas, pero también los pueblos y los Estados, no podían ya ser destruidos por ninguna crítica a partir de las fuentes. Pues cuanto más exitosamente creyera el método histórico-crítico deducir hechos duros a partir del material de las fuentes, mayor se hacía la crítica a la especulación histórico-filosófica de cuyas premisas teóricas, sin embargo, seguía viviendo la Escuela Histórica. Por eso podía Ferdinand Christian Baur decir en 1845, con razón: «Se habrá

161. W. v. Humboldt, *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers*, cit., p. 40.

cumplido todavía muy poco con esta llamada crítica de las fuentes mientras no se haya llegado al conocimiento de que la historia es ella misma crítica». En la historia se median el pasado y el presente, pero sólo en tanto que el sujeto se hace conscientemente crítico de esta mediación. Entonces el «proceso histórico externo» se revela como un «proceso espiritual» en el que el hombre llega al conocimiento de su esencia. Pues para saber lo que es, tiene que saber «cómo ha llegado a ser». Relacionar mutuamente la objetividad de la historia y su elaboración subjetiva es tarea que realiza la crítica. «En la crítica, la historia se convierte por sí misma en filosofía de la historia[162].»

3. *La acuñación de la «historia» como concepto fundamental*

La historia narrativa, el relato, es uno de los modos más antiguos de las relaciones humanas, y lo sigue siendo todavía hoy. En este sentido, podría considerarse la «historia» como un concepto fundamental de la sociedad, particularmente de la sociabilidad. Si, en el siglo XVIII, «la historia», su fundación terminológica y teórica tal como la hemos descrito hasta aquí, se acuñó como un concepto fundamental del lenguaje social y político, ello fue porque el concepto ascendía hasta convertirse en un principio regulativo de toda experiencia y de toda expectativa posible. De este modo, se modificaba el rango de la «historia» como ciencia propedéutica, tal como lo vamos a esbozar a continuación: «la historia» fue comprendiendo, en cada vez mayor medida, todos los ámbitos de la vida mientras ascendía —al mismo tiempo— hasta convertirse en una ciencia central.

162. F. Chr. Baur, «Kritische Beiträge zur Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte, mit besonderer Rücksicht auf die Werke von Neander und Gieseler»: *Theologische Jahrbücher*, 4 (1845), pp. 207 s.

Los árboles de la ciencia que, desde el Humanismo, articulaban todos los dominios del saber que pertenecen a la *historia* y coordinaban entre sí ciertas variaciones en un espacio de juego, se valían siempre de los mismos esquemas de clasificación: por un lado, se escalonaba temporalmente la *historia*, según los cuatro reinos o —desde Celarius— según la historia antigua, media y moderna; en segundo lugar, se clasifica la *historia* por campos, siendo la más corriente la tripartición en *historia divina, civilis* y *naturalis*, aunque desde Bacon se la ponía cada vez más en cuestión; en tercer lugar, la *historia* se definía según criterios formales como *historia universalis* o *specialis*; en cuarto lugar, por el modo de exposición, se la definía como arte narrativo o descriptivo. Está claro que cada nueva definición de estos esquemas había de tener repercusiones sobre el otro, en tanto que todas las afiliaciones de la *historia* se referían mutuamente unas a otras.

La acuñación de la historia como concepto capaz de fundamentarlo todo puede mostrarse en tres procesos: primero, en la desaparición de la *historia naturalis* del cosmos histórico, lo que, no obstante, conllevó la Historización de la «historia natural»; segundo, en la fusión y absorción de la *historia sacra* dentro de la historia general; y tercero, en la conceptualización de la historia del mundo como ciencia directriz que transformaba la antigua historia universal.

a) De la *historia naturalis* a la «historia natural» [*Naturgeschichte*]

Hasta bien entrado el siglo XVIII, los conocimientos históricos [*historisch*] pasaban por ser el presupuesto empírico de todas las ciencias; y, así, Keckerman podía decir que tenía que haber tantas historias como ciencias[163]. En cuanto co-

163. E. Menke-Glückert, *Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation*, Osterwiek/Harz, 1912, p. 131.

nocimiento empírico general, la Historia trataba de lo individual, de lo particular, mientras que las ciencias y la filosofía apuntaban a lo universal. Notorio es, escribía Jonsius, que «fundamentum omnis scientiae esse historiam, observationes, exempla, experientiam, e quibus tanquam singularibus, scientia universales suas propositiones format»[164], o bien, como escribía en 1774 Johann Matthias Gesner, ya más enfáticamente, «Ita Historia est quasi civitas magna, ex qua progrediuntur omnes aliae disciplinae»[165].

En este campo de experiencias resultaba todavía obvio que la investigación de la naturaleza formaba parte de la Historia tanto como la de los hombres y sus acciones. Siguiendo el modelo de Reimarus, Johann Georg Büsch empezaba en 1775 su «Enciclopedia de las ciencias» con el libro primero: «De la Historia en general y de la historia natural en particular [...] llamamos Historia o historia [*Geschichte*] a toda noticia e informe de lo que, o bien es real, o bien ha sido real»[166]. Esta Historia como saber de la realidad efectiva era una ciencia empírica que se apoyaba —para el presente— en la experiencia propia y —para el pasado— en la experiencia ajena. Del doble aspecto temporal que, sin embargo, presuponía la unidad de la naturaleza y el mundo de los hombres, se seguía igualmente la antigua dualidad de la exposición, por la que la historia tanto describe como narra. Justus Lipsius había llegado hasta el punto de contraponer la *historia naturalis* descriptiva a la *historia narrativa*, la cual, a su vez, se extendía a la *historia divina* y la *historia humana*[167].

164. J. Jonsius, *De scriptoribus historiae philosophicae*, ed. de J. Chr. Dorn, Jena, ²1716 (reimpr. Düsseldorf, 1968), p. 2.

165. J. M. Gesner, *Isagoge in eruditionem universalem*, vol. 1, Leipzig, 1774, p. 331.

166. J. G. Büsch, *Encyclopädie der historischen, philosophischen und mathematischen Wissenschaften*, Hamburg, 1775, p. 12.

167. Citado por Menke-Glückert, *Die Geschichtsschreibung...*, cit., p. 34. El señor Galli me ha hecho notar que eran, sobre todo, los estu-

Ahora bien, quedaba sobre todo la *historia naturalis*, la investigación de la naturaleza, la cual, hasta Linneo, describía estados y situaciones, observaba y clasificaba el reino mineral, vegetal y animal, así como el espacio de las estrellas. Además, cuando la expresión «historia de la naturaleza» [*Natur-Geschichte*] desplazó a la *historia naturalis*, como en Zedler, en 1740[168], seguía teniendo como objeto los datos de la naturaleza sin interpretarlos «históricamente». La historización de la naturaleza en términos modernos, su gradación «temporal», por la que ella misma también tenía su historia, habría de abrirse paso a lo largo de mucho tiempo, y no tendría ya lugar bajo el título de *historia naturalis*: la expresión quedó reservada para la descripción de lo que está dado de modo permanente.

Bacon, que articulaba la *historia* en *naturalis* y *civilis*, todavía concebía la naturaleza como algo ahistórico. Pero la describía como modificable por medio de la técnica humana, razón por la cual la *historia artium* se contaba también bajo la *historia naturalis*[169], cosa que él explicaba por la expresión *experimentalis*[170]. La indagación de las causas, empero, presupuesto de toda modificabilidad de la naturaleza, no la contaba él ya dentro de la historia naturalis, sino de las ciencias teóricas, la física: *Etenim in hisce om-*

diosos católicos —Beurer y Glaser— quienes, junto a la oposición teológica de Creador y Creación, dividían también la historia en *historia naturalis,* que comprende por igual la historia natural y la historia humana, e *historia divina.*

168. J. H. Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon...*, cit., vol. 23, 1740, p. 1063.

169. F. Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, 2, 2, en *Works*, vol. 1, 1864, p. 495. Pfingsten traduce «mecánica», aunque «en el sentido más amplio de la palabra historia de la técnica [*Kuntsgeschichte*] o [...], mejor dicho, tecnología» (*Über die Würde und Fortgang der Wissenschaften*, cit., pp. 178s.).

170. Íd., *Novum Organum* 1, 111, en *Works*, vol. 1, p. 209 [trad. de C. Litrán, *Novum Organum*, Barcelona, Labor, 1979].

nibus Historia Naturalis factum ipsum perscrutatur et refert, at Physica itidem causas[171].

La apertura del futuro por los progresos en el conocimiento de la naturaleza y la conquista de tierras en ultramar, el descubrimiento de nuevos continentes y pueblos, tuvo su correspondencia en una extensión temporal también del pasado. Ya en el siglo XVII, ésta excedía la cronología bíblica de la Creación[172]. Con su *Protogagea*, por ejemplo, que estaba pensada como introducción a su historia de los Güelfos, Leibniz daba un paso hacia este pasado previo de la naturaleza. Pero no denominó *historia naturalis* a su esbozo diacrónico. «Comienzo por las máximas antigüedades de esta tierra, antes quizá de que fuera habitada por hombres, y que sobrepasan, por tanto, todas las historias, pero que son tomadas de los caracteres según nos los ha dejado la naturaleza[173].» Se trataría, en realidad, de una «Teoría de la infancia de nuestra tierra», que acaso fundaría una nueva ciencia, la «Geografía natural». No era una Historia, pues el contexto de fundamentación no dejaba de ser hipotético[174]. Por la misma razón, en 1755, Kant recurría al doble título «Historia universal de la naturaleza y teoría del cielo», pues sólo con esta expresión podía caracterizar un esquema repleto de hipótesis que temporalizaba la naturaleza como culminación sucesiva de la creación[175].

La temporalización de la naturaleza, que abría su pasado finito a un futuro infinito y preparaba el camino para su

171. Íd., *De dignitate...*, 3, 4, en *Works*, cit., p. 551.

172. A. Klempt, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert*, Göttingen, 1960, pp. 81 ss.

173. G. W. Leibniz, *Geschichtliche Aufsätze*, ed. de G. H. Pertz, vol. 4, Hannover, 1847, p. 240.

174. G. W. Leibniz, *Protogaea*, trad. al. de W. v. Engelhardt, en *Werke*, ed. de W. E. Peuckert, vol. 1, Stuttgart, 1949, p. 19; cf. *ibid.*, p. 171.

175. I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1775), AA, vol. 1, 1902, p. 312 [trad. de E. Lunqt, *Historia natural y teoría del cielo*, Juárez, Buenos Aires, 1969].

interpretación histórica, se llevó a cabo —y ello corresponde a nuestra historia del concepto en el siglo XVIII— en el marco de la teoría, no en el de la *historia naturalis*. No es de extrañar, por ello, que esta investigación tradicional de la naturaleza desapareciera paulatinamente del universo de las ciencias históricas. Naturaleza e historia quedaron separadas. En la *Enciclopedia*, Voltaire hablaba de «l'histoire naturell, improprement dite histoire, [...] qui est une parte essentielle de la physique»[176]. Adelung se distanciaba, en 1775: «Sólo entendiéndolo de modo muy impropio se utiliza la palabra historia natural para designar el catálogo y la descripción de los cuerpos que pertenecen al reino de la naturaleza»[177].

Köster registra, junto a la narración de los acontecimientos, «también la descripción de las cosas duraderas» como algo perteneciente a la Historia, pero la «llamada Historia por antonomasia» trataría de los hombres y sus sucesos[178]. En Campe, finalmente, la separación se ha realizado definitivamente: «La descripción de la naturaleza, esto es, de las cosas en la naturaleza, sobre todo en la tierra, según su figura y sus rasgos. Si se relata su nacimiento, el modo en que perdura, los cambios de las mismas durante su existencia, el tiempo de su duración, [...] etc., entonces esta historia natural es la que debe distinguirse de aquella mera descripción»[179].

Al quedar escindida la antigua *historia naturalis* descriptiva, pues, se hace también palpable el proceso correspondiente: el nuevo significado de la historia natural que se había ido imponiendo en el medio siglo precedente. La naturaleza misma se dinamizaba, y justo por ello se hacía

176. Voltaire, art. «Histoire» de la *Encyclopédie*, vol. 8, Genève, 1765, pp. 220 s.

177. J. Chr. Adelung, *op. cit.*, vol. 2, 1775, p. 601.

178. *Deutsche Encyclopädie*, vol. 15, 1787, pp. 649 s.

179. J. H. Campe, *Wörterbuch der deutschen Sprache*, 5 vols., Braunschweig, 1807-1811, vol. 3, 1809, p. 461.

susceptible de tener una historia en el sentido moderno. Tal como escribía Buffon en 1764, en su *Histoire naturelle*: la naturaleza no es ni una cosa ni un ser, es una fuerza viviente, una «puissance vive [...] c'est en même temps la cause et l'effet, le mode et la substance, le dessein et l'ouvrage». Es «une ouvrage perpétuellement vivant» y, a la vez, «un ouvrier sans cesse actif»[180]. Con esta anticipación, que le permitía articular la naturaleza en épocas históricas, se había encontrado una definición que se aproximaba muy fuertemente al concepto de historia que, luego, había de desarrollarse en Alemania a partir de Herder: «Toda la historia humana es una pura historia natural de las fuerzas humanas, acciones y pulsiones según el lugar y el momento»[181]. Herder ya había dado este giro. La naturaleza, una vez historizada, podía ahora servir también como característica estructural de la historia humana.

También aquí fue Kant el primero en reclamar un cambio de la *historia naturalis* al estilo antiguo hacia una historia de la naturaleza temporalizada. «Por más que sea hostil, y ciertamente con razón, a las opiniones atrevidas, es preciso aventurar una historia de la naturaleza que sea una ciencia aparte, capaz de avanzar poco a poco desde las simples opiniones hasta el conocimiento[182].» En 1788, Kant intentaba asegurar la «historia natural» para una marcha de la investigación científica que dedujera «de las fuerzas de la naturaleza [...] según leyes causales, la conexión de la condición presente de las cosas de la natura-

180. Buffon, *Histoire naturelle,* en *Œuvres philosophiques*, ed. de J. Piveteau, Paris, 1954, p. 31.

181. J. G. Herder, *Ideen...*, cit., p. 145.

182. I. Kant, *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775), AA, vol. 2, 1905, p. 43. Los fundadores de la geología en Alemania aplicaban ya el nuevo concepto de historia: J. G. Lehmann, *Versuch einer Geschichte von Flötz-Gebürgen*, Berlin, 1756; G. Chr. Füchsel, *Entwurf zu der ältesten Erd- und Menschengeschichte, nebst einem Versuch, den Ursprung der Sprache zu finden*, Frankfurt/Leipzig, 1773.

leza, con sus causas en los tiempos antiguos». Esta ciencia tendría que convencerse de las barreras inherentes a sus principios racionales y, por lo tanto, dotar a su teoría de hipótesis, —al contrario de lo que ocurre en la descripción de la naturaleza, donde puede elaborarse un sistema completo—. Con todo esto, Kant tenía muy claras las dificultades terminológicas que surgirían con su historización de la «historia natural», ya que tanto *Geschichte* como *Historie* se aplicarían por igual en el sentido de narración y de descripción. Con el fin de enfatizar el decisivo aspecto temporal de la nueva ciencia, proponía denominaciones alternativas como «Fisionomía» o —en la *Crítica del Juicio*— «Arqueología de la naturaleza»[183]. «Sin embargo, la dificultad para distinguir en el lenguaje no puede eliminar la diferencia en las cosas mismas[184].» Había quedado despejado el camino para las teorías de la evolución del siglo siguiente, en las que la historia se había de revelar como el sector que guíaba la investigación de la naturaleza. En palabras de Biedermann (1862), la historia de la naturaleza comienza, a diferencia de la indagación de la naturaleza, «sólo allí donde se muestra la conexión, la permanencia y el enlace de lo individual con un todo». Es un «proceso del devenir en el tiempo [...], donde todo el reino de los seres visibles, desde la piedra hasta el hombre, aparece como un todo conexo, evolucionado en diferentes grados, como resultado de un proceso paulatino de devenir y de acontecer»[185].

183. I. Kant, *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (1788), AA, vol. 8, pp. 161 ss., n. 1; Íd., *Kritik der Uteilskraft* (1790), 2.ª parte, apéndice, § 82, AA, vol. 5, 1908, p. 428, nota [trad. de M. García Morente, *Crítica del Juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001].
184. Íd., *Über den Gebrauch*..., cit., p. 163.
185. F. K. Biedermann, art. «Geschichte», en K. v. Rotteck y K. Welcker (eds.), *Das Staats-Lexikon*, vol. 6, Leipzig, ³1862, p. 428.

b) De la *historia sacra* a la «historia de salvación» [*Heilgeschichte*]

«Historiae, id est, verae narrationis tria sunt genera: humanum, naturale, divinum». La historia humana trata de lo probable, la historia natural de la necesidad, la divina de la verdad de la religión[186]. Bodino, que orientaba esta serie según las tres doctrinas jurídicas, veía en ella una escala de certeza creciente. Pero, en su «Methodus», trataba solamente de la *historia humana*, y con ello se colocaba en la tradición de la historiografía secular, tal como se había desarrollado en la Edad Media tardía y en el Humanismo. En lo sucesivo, a la historia sagrada se la trató, o bien separada de la Historia política —o bien, cada vez más, en tanto que historia de las iglesias y de las doctrinas religiosas, se la trataba como una historia mundana, cuando no se la incluía plenamente en ella—[187]. A ello se añadía el que la interpretación teológica de todos los sucesos del mundo fuera perdiendo cada vez más fuerza.

Un barómetro de esta transformación es, en primer lugar, la expulsión de la *historia divina* del universo de los saberes históricos [*historisch*]. Freigius parece haberse anticipado en 1580 con su *Historiae synopsis*. Conocía únicamente la *Historia mundi majoris* de la naturaleza en su conjunto y la *Historia mundi minoris* de todos los hechos humanos, así como de las *opiniones circa religionem aut philosophiam* en particular[188]. También Bacon reducía la Historia a sólo dos ámbitos, la «Historia naturalis y civilis, y dividía la última en tres géneros: primo, Sacram, sive ecclesiasticam; deinde eam quae generis nomen retinet, civilem; postremo, Literarum et Artium»[189]. De este modo, la

186. J. Bodino, *Methodus...*, cit., 114b.
187. A. Klempt, *Säkularisierung...*, cit., pp. 42 ss.
188. *Ibid.*, p. 44.
189. F. Bacon, *De dignitate...*, 2, 4, en *Works*, cit., p. 502.

Historia civil se convertía por primera vez en el concepto general que englobaba a la historia sagrada o de la iglesia.

Leibniz, que recogió la división, ordenaba ya bajo la *Histoire humaine* toda una plétora de diversos ámbitos de la ciencia: la historia universal y la geografía, las antigüedades, la filología y la historia literaria, las costumbres y las leyes, y finalmente, también, la «Histoire des Religions, et surtout celle de la veritable Religion revelée, avec l'Histoire Ecclesiastique»[190]. Así, como correspondía a la experiencia, acumulada por todo el mundo, de una multiplicidad de religiones e iglesias cristianas, en Leibniz la *historia sacra* se convirtió en la *historia religiorum* dentro de las historias humanas.

Cuando Voltaire, en la *Enciclopedia*, mencionaba al modo tradicional la *histoire sacrée*, —como todavía hacían algunos de sus contemporáneos—, añadía, irónicamente: «Je ne toucherai point à cette matière respectable»[191]. Y cuando Krug, finalmente, en 1796, volvió a bosquejar un sistema de todas las ciencias, aparecía, dentro de la «historia del mundo de los hombres o del género humano —llamada preferentemente historia—» en un lugar subordinado, también la religión de Jesús de Nazareth: en el marco de la historia de la cultura, detrás de los oficios, las artes, las costumbres, la erudición y la literatura, dentro de la historia de la cultura religiosa, justo detrás de la religión natural y de la «historia del fanatismo», como una de la varias religiones reveladas[192].

Ahora bien, esta fundición de la historia sagrada dentro de la historia mundial había venido preparándose dentro de la historiografía protestante de la iglesia, en la medida en que ésta, sobre todo la escuela de Gotinga del

190. G. W. Leibniz, *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention*, (1694?), en *Werke*, ed. de A. Klopp, vol. 10, Hannover, 1877, p. 13; cf. W. Conze, *Leibniz als Historiker*, Berlin, 1951, pp. 36 ss.

191. Voltaire, art. «Histoire» de la *Encyclopédie,* cit., p. 221.

192. W. T. Krug, *Enzyklopädie*, vol. 1, 1796, pp. 49 ss., 79.

siglo XVIII, había hecho de la *historia ecclesiastica* una historia de las sociedades eclesiales y de sus opiniones doctrinales. «En la historia de la iglesia es sin duda lo más conveniente empezar atendiendo, en cada uno de sus diversos períodos, [...] a lo más peculiar y característico de la forma de asociación social, y seguir luego la marcha de todos los acontecimientos [...] sólo en relación con ésta[193].» Las experiencias suprasensibles se dejaban de lado en favor de hechos históricos tales que pudieran ser interpretados, bien psicológicamente, bien a la luz de una moral que era cada vez más progresiva. La primera experiencia del tiempo inmanentemente histórica, la del progreso, historizaba consecuentemente también los dogmas que hasta entonces se habían tenido por inalterables. Semler esperaba convencer a sus lectores de que «nunca ha habido una representación inalterable y precisada de una vez para siempre del contenido de la doctrina y la religión cristianas»[194]. La irrupción de la nueva «historia» en las verdades tenidas hasta entonces por eternas se fundamentaba y equilibraba con la nueva certeza, que también abarcaba a la religión, de que «la evolución del mundo moral según el orden divino también tiene sus períodos y fases, tanto como el conocimiento y el descubrimiento del mundo físico»[195]. Desde que la historia había alcanzado una cualidad que se transformaba progresivamente con el tiempo, también la *historia sacra* se dejaba interpretar, en este sentido, «históricamente», como la *historia naturalis.*

193. G. J. Planck, *Einleitung in die theologischen Wissenschaften*, Leipzig, 1795, vol. 2, p. 223; cf. K. Völker, *Die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung*, Tübingen, 1921, p. 22.
194. J. S. Semler, *Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte*, Halle, 1774, vol. 2, prólogo; citado por P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, Freiburg/München, 1967, vol. 2, p. 46.
195. Íd., *Lebensbeschreibung von ihm selbst verfasst,* vol. 2, Halle, 1782, p. 157; citado por P. Meinhold, *Geschichte...*, cit., vol. 2, p. 64.

Por supuesto que en este ascenso de un concepto de historia omniabarcante, por muy nuevo que fuese, no faltaba la participación de un impulso teológico. Precisamente, la *historia sacra* como una historia cuyas repercusiones iban más allá de la revelación bíblica, tal como se la enseñaba en el campo de la teología federal, introducía momentos cristianos dentro del concepto moderno de historia. El esquema de promesa y cumplimiento, reproducido y reproducible una y otra vez en el horizonte de las expectativas escatológicas, siempre había sido adecuado para otorgarle al curso temporal una cualidad histórica en el sentido de la unicidad e incluso de la ascensión. También la traducción del futuro escatológico en un proceso que avanza con el tiempo cobraba su impulso de las espectativas religiosas. «El cumplimiento no debe ponerse ni en los primeros siglos, como se decía muchas veces, ni menos aún en los tiempos futuros, sino que debe exponerse, con una división no desigual, en toda la serie de los tiempos del Nuevo Testamento, de tal manera que el entero sistema verdadero de toda la historia quede explicado para los judíos y los paganos, los cristianos y los turcos[196].» Para Bengel, toda la historia se convertía en una historia de la Revelación que se va desvelando cada vez más, de tal manera que la carga de la prueba de la interpretación se mudaba del Testamento a las historia postbíblica. Nadie podrá explicar la revelación «que no tome en consideración además las historias de la iglesia y del mundo»[197]. Es en ellas donde se muestra la unidad sistemática *de la Historia*. El intérprete no tiene más que «agotar y acoger en sí la suma real de la historia del mundo y de la iglesia, pero de tal manera que mire no tanto a las partes como al todo, a las cosas principales, los tiempos y lugares capitales, por ejemplo, Roma y Jerusalén»[198].

196. J. Bengel, *Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi* (^{2}1747), ed. de W. Hoffmann, Stuttgart, 1834, p. 75.
197. *Ibid.*, p. 137.
198. *Ibid.*, p. 654.

El desvelamiento gradual del *Apocalipsis* de san Juan por la historia se reveló entonces como una especie de fenomenología del espíritu que iba corrigiendo sucesivamente todas las interpretaciones erróneas del pasado para revelar su sentido futuro, el verdadero, que coincidiría con al final de la historia habida hasta ahora. Según lo formulaba Oetinger, un discípulo de Bengel: «Cada siglo después de Cristo tiene su propia medida del conocimiento verdadero, aunque no pleno». Pero Dios envía «de tiempo en tiempo tales herramientas que, según la medida del conocimiento que va creciendo en cada siglo, dan lugar a un desvelamiento mucho mayor»[199].

No es posible subestimar el papel que toda la serie de teólogos de inspiración pietista —los Arnold, Bengel, también Hamann, Oetinger, Wizemann o Hess— tuvieron para la conceptualización en Alemania de la historia como una revelación progresiva y con un sentido global. El propio reino de Dios se convirtió en un proceso histórico. La convergencia con un concepto «mundano» de progreso de la historia se llevó a cabo a través de una inspiración mutua. Como escribía Thomas Wizeman, quien deducía el «plan divino» del «desarrollo histórico»: el hombre «está en movimiento perenne, y cada caída es un paso hacia delante para la perfección del todo [...] Con su historia, avanza su conocimiento, y es política y teológicamente verdadero que el verdadero conocimiento propiamente dicho sólo puede llegar a ser transcendente en el grado en que lo haga la historia»[200].

199. F. Chr. Oetinger, *Predigten über die Sonn-, Fest- und Feiertäglichen Episteln*, ed. de K. Chr. E. Ehmann, Reutlingen, 1852, p. 11; Íd., *Evangelienpredigten*, Reutlingen, 1853, vol. 2, p. 110.

200. T. Winzemann, *Der Freund Friedrich Heinrich Jacobis*, ed. de A. v. der Goltz, Gotha, 1859, vol. 1, p. 147. Cf. E. Benz, «Verheissung und Erfüllung. Über die theologischen Grundlagen des deutschen Geschichtsbewusstseins»: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 54 (1935), pp. 484 s.

Con Wizenman, el testimonio de la verdad divina se traslada completamente de las *doctrinas* a los *hechos,* de la Biblia a la historia: «Aquello hacia lo que yo creo tener que dirigir una atención muy particular en nuestras Sagradas Escrituras es la historia. Es ella la que distingue a estas escrituras entre todos los libros de religión y los convierte en revelación divina»[201]. Quedaba con ello el camino despejado para, siguiendo la estela de los filósofos idealistas de la historia, disolver procesualmente también la escatología cristiana. Así, Richard Rothe describe el «curso del proceso histórico» de tal manera que la iglesia cristiana se cancela y supera fundiéndose de modo creciente en el Estado cristiano del futuro. El Juicio Final —la Crisis— se extiende prácticamente a la serie de desarrollos históricos, «de tal modo que toda la historia cristiana no es más una gran crisis continuada de nuestra especie», crisis que moraliza a la Iglesia en el curso del tiempo y la hace así superflua[202].

Influido por Ranke y Schelling, fue Johann Christian von Hofmann quien, en 1841, adoptó el concepto de «historia de salvación» [*Heilgeschichte*], raramente utilizado con anterioridad. No se trataba, empero, de una traducción de la desteñida *historia sacra*, sino de un concepto que, como concepto cristiano, había de mostrarse a la altura de las pretensiones abarcantes de una historia fundada sobre la filosofía de la historia[203].

Edgar Bauer lo formularía con intenciones polémicas en el crítico decenio del Premarzo: «Por la religión, la historia se convierte en una fábula, por la historia, la religión se convierte en un mito, en la historia, la verdad de hoy

201. Íd., *Göttliche Entwickelung des Satans durch das Menschengeschlecht*, Dessau, 1792, pp. 1 s.

202. R. Rothe, *Die Anfänge der Christlichen Kirche und ihrer Verfassung*, Wittenberg, 1837, vol. 1, p. 59.

203. J. Chr. K. von Hofmann, *Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Testamente*, 2 vols., Nördlingen 1841-1844; cf. G. Weth, *Die Heilsgeschichte*, München, 1931, pp. 81 ss.

refuta la verdad de ayer, para ser luego tirada por la borda a su vez por la verdad de mañana, mientras que en la religión, se dice, no habría más que una única verdad»[204]. La presión de la alternativa obligaba a la historización. Fue ante este reto como se acuñó el término «historia de salvación». Retrospectivamente podría formularse así el resultado del tácito y lento giro que había tenido lugar a partir del siglo XVIII: mientras que en la «historia sacra» era la remisión a la salvación eterna lo que había distinguido al concepto, en el concepto compuesto de *historia de salvación* era la historia quien asumía el papel principal. De ella se deducía el camino a la salvación.

En todo caso, se conservaba la herencia judeocristiana, y da fe de la simultaneidad de lo no simultáneo en el nuevo concepto de historia el que la expectativa anteriormente escatológica actuara ahora sobre el concepto y, sobre todo, pudiera seguir combinándose con él. No era de extrañar, entonces, que Moses Hess, también siguiendo la estela del Idealismo alemán, pudiera escribir en 1837 «La historia sagrada de la humanidad» en la que, conforme al esquema joaquinita, el tercer y último período, «el último desenmascaramiento de la humanidad, cuyo proceso aún no ha terminado»[205], habría empezado con la Revolución francesa. La expectativa de salvación permanecía inherente a ciertas franjas del concepto de historia y atravesaba los partidos más diversos, impregnando desde el protestantismo fiel al Estado prusiano hasta el socialismo.

Una vez que la antigua *historia sacra* quedó sobrepasada por la historia de salvación, la comprensión que el cristianismo tenía de sí mismo se vio atrapada en el torbellino

204. *Bibliothek der Deutschen Aufklärer*, ed. de M. v. Geismar [Edgar Bauer], vol. 2, cuaderno 5, Leipzig, 1847 (reimpr. Darmstadt, 1963), p. 127.

205. M. Hess, *Die Heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas, Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850*, ed. de A. Cornu y W. Mönke, Berlin, 1961, p. 33.

de su propia historización —también del método histórico-crítico—, de tal suerte que, desde entonces, oscila como un péndulo entre dos extremos. O bien, por un lado, se declara al cristianismo inconciliable con la historia, sin más. Así, Overbeck registra «la aspiración moderna a hacer del cristianismo un súbdito de la historia», e infiere de ello: «Transplantado al suelo de la consideración histórica, el cristianismo está condenado sin remisión al concepto de finitud o [...] de decadencia»[206]. O bien, de otro lado, la historia tiene que seguir estando dirigida a Dios en su conjunto, con lo que desaparece la diferencia entre una historia cristiana y otra no cristiana. En palabras de Karl Barth: «Toda la historia de la religión y de la iglesia se representa en el mundo. La llamada "historia de salvación", sin embargo, no es más que la crisis continuada de toda historia, no una historia dentro de la historia, o junto a ella»[207]. El componente progresivo del concepto se debilita, pero el momento procesual, que procede de la presencia existencial del tribunal eterno, se mantiene con el legado de la teología federal.

c) De la *historia universalis* a la «historia mundial» [*Weltgeschichte*]

La transformación que llevó a la naturaleza y la *historia sacra* dentro del proceso histórico general produjo un ascenso del concepto de historia, hasta hacer de él un concepto fundamental de la experiencia y las espectativas humanas. Y la expresión «historia mundial» [*Weltgeschichte*] resultó particularmente apropiada para precisar el resultado de este proceso.

206. F. Overbeck, *Christentum und Kultur. Gedanke und Anmerkungen zur modernen Theologie*, ed. de C. A. Bernoulli, Basel, 1919 (reimpr. Darmstadt, 1963), pp. 7 s.

207. K. Barth, *Der Römerbrief*, Zürich, [10]1967, p. 32 [trad. de V. A. Martínez de Lapera, *Carta a los romanos*, BAC, Madrid, 1998].

Si se mira únicamente del vocablo, el tránsito de la «historia universal» a la «historia mundial» se realizó de un modo suave y sin demasiado ruido. Ambos términos podían usarse muy bien de modo alternativo en el siglo XVIII.

La expresión *uuerlgesik'ihten* la había acuñado ya Notker (muerto en 1022), refiriéndose a la providencia divina, pero la palabra no llegó a imponerse[208]. La primera vez que se documenta una *Historia universalis* es mucho más tarde: en 1304 apareció una obra semejante, recibiendo poco después el título, más adecuado, de *Compendium historiarum*[209]. Historias [*Historien*] de este mundo, que intentan agrupar con pretensiones universales una suma de historias individuales, y surgidas sólo —para decirlo con Borst— cuando se rompe la imagen cristiana del mundo. En cuanto avanza la conquista de tierras de ultramar y se deshace la unidad cristiana, comienzan a acumularse títulos de historia universal, destinados a registrar y unificar las nuevas y heterogéneas experiencias. Resurge así en el siglo XVII la perdida expresión de «historia del mundo», siguiendo quizá el modelo de la *History of the World* de Sir Walter Raleigh[210]. Stieler registra *Weltgeschichte/historia mundi sive universalis*[211], y desde el siglo XVIII siguen formas mixtas como *Universalgeschichte* o *Welthistorie*.

A pesar de las variantes terminológicas, es posible mostrar ya un cambio conceptual de alcance más profundo en el avance de la expresión *Weltgeschichte*. Indicio de ello fue ya la traducción del *Essai sur l'histoire générale* de Voltaire como *Versuch einer allgemeinen Weltgeschichte*

208. *Notkers der Deutschen Werke*, ed. por E. H. Sehrt y T. Starck, Halle, 1952, p. 33.

209. A. Borst, *Weltgeschichten im Mittelalter?*, en R. Koselleck y W.-D. Stempel (comps.), *Geschichte—Ereignis und Erzählung*, München, 1973, pp. 452 ss.

210. Sir Walter Raleigh, *The History of the World*, London, 1614.

211. K. v. Stieler, *Wörterbuch der Teutschen Sprache*, 1961 (reimpr. 1968), p. 1747.

[Ensayo de una historia general del mundo] en el año 1762, en la que se trataba de desacreditar a la providencia[212].

Las formas de plural, como *merkwürdiger Weltgeschichten* [historias curiosas del mundo] habían adquirido carta de naturaleza mucho antes, desde finales del siglo XVII, en el sentido de historias mundanas, seculares[213], y por eso podía constatar Cladenius, todavía en 1752, que «la historia común del mundo trata sólo de los hechos de los hombres, pero la revelación de los grandes hechos de Dios»[214]. Era precisamente esta zona semántica del mundo de los hombres, delimitada antitéticamente, la que confería a la nueva expresión un mayor poder de penetración del que tenía la *Universalhistorie* tradicional.

La temática de asuntos mundanos se estaba propagando y buscaba un concepto adecuado. En 1773, el *Teutsche Merkur* registraba como algo «extraordinario» que hayan aparecido tantas historias universales [*Universalhistorien*] «en los últimos dos o tres años»[215], y Schlözer, uno de sus autores, constataba en el mismo año que «el concepto de historia del mundo [*Weltgeschichte*]» es todavía vago y está sin definir. Hacía falta desarrollar, decía, «un plan, una

212. Voltaire, *Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations depuis Charlemagne jusqu'à nos jours*, 7 vols., Genève, 1756, trad. al. con el título de *Allgemeine Weltgeschichte worinnen zugleich die Sitten und das Eigene derer Völkerschaften von Carl dem Grossen bis auf die Zeiten Ludwigs XIV beschrieben werden*, 4 vols., Dresden, 1760-1762 [trad. de H. Rodríguez, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la historia desde Carlomagno hasta Luis XIII*, Hachette, Buenos Aires, 1959].

213. J. Chr. Gatterer, *Handbuch der Universalhistorie nach ihrem gesamten Umfange*, vol. 1, *Nebst einer vorläufigen Einleitung von der Historie überhaupt und der Universalhistorie insonderheit*, Göttingen, ²1765, pp. 127 s.

214. J. M. Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft, worinnen der Grund zu einer neuen Einsicht in allen Arten der Gelehrtheit gelegt wird*, Leipzig, 1752, prólogo, s. fol.

215. «Schreiben aus D...», cit., p. 262.

teoría, un ideal de esta ciencia», a fin de asignarle el rango fundamental que le corresponde[216].

Todo un decenio después, —en 1785—, Schlözer juzgaba retrospectivamente: «La Historia universal [*Universalhistorie*] no era antaño más que una "amalgama de unos pocos datos históricos" que habría servido a los teólogos y filólogos como «ciencia auxiliar». Otra cosa ocurría con la historia del mundo, que había ascendido ahora en el título de su obra, *WeltGeschichte* —Schlözer prefería este modo de escribirlo, a fin de especificar que se trataba de un concepto compuesto—: «Estudiar *WeltGeschichte* significa pensar en conexión las principales transformaciones [*HauptVeränderungen*] de la tierra y del género humano [*MenschenGeschlecht*], con objeto de conocer las razones del estado actual de ambos»[217].

Mencionaba así Schlözer los dos criterios que distinguían a la nueva historia del mundo: espacialmente, se refería a todo el globo; temporalmente, a todo el género humano, del que había que conocer sus relaciones mutuas y explicarlas en relación al presente. Y, recogiendo algunas incitaciones de Gatterer y Herder[218] y precursando a Kant, iba un paso más allá al criticar la antigua «suma de historias especiales [*Sume aller SpecialGeschcihten*] expuestas al modo de historia universal» por ser un simple «agregado», para hacerle espacio a un nuevo «sistema de la historia del mundo [*WeltGeschcihte*]». En un nivel más alto de abstracción, el sistema alcanzaba una pretensión de realidad más elevada. Transmite las causas pequeñas y grandes, con lo que la historia del mundo deviene ella misma «filo-

216. A. L. Schlözer, *Vorstellung seiner Universal-Historie*, vol. 2, Göttingen/Gotha, 1773, informe previo, s. fol.

217. Íd., *WeltGeschichte...*, cit., vol. 1, pp. 1, 71.

218. J. Chr. Gatterer, «Vom historischen Plan...», cit., pp. 25 ss.; J. G. Herder, *A. L. Schlözers Vorstellung seiner Universal-Historie* (1772), SW, vol. 5, 1891, pp. 436 ss.; I. Kant, *Idee...*, cit., tesis IX.

sofía». Se fija, sobre todo, en que la conexión real [*RealZusammenhang*] de los eventos debe distinguirse muy bien de su conexión temporal [*Zeitzusammenhang*], en que una conexión no puede reducirse a la otra, aunque se condicionen mutuamente. Resultaban de ello algunas dificultades en la exposición, de las que ya había advertido Gatterer, que requerían para dominarlas que se reconociese la interdependencia global de las historias modernas. Los puntos de vista *cronológicos* y *sincrónicos*, o bien, la diacronía y la sincronía, tenían que complementarse mutuamente con el fin de articular la historia del mundo según criterios inmanentes. Se hacían entonces superfluas las cuatro monarquías de la profecía divina, y las nuevas épocas resultaban del significado que hubieran tenido los «pueblos principales» [*Hauptvölker*] o los «pueblos secundarios» [*Nebenvölker*] para la historia del mundo. Sólo contaban, pues, «las revoluciones, no la historia particular de los reyes y los regentes, ni siquiera todos los nombres de estos», como había apuntado Gatterer[219]. «Propiamente es [la historia del mundo] la Historia de los grandes sucesos, de las revoluciones: ellas pueden afectar a los hombres y los pueblos mismos, o bien, su relación con la religión, el Estado, las ciencias, las artes y los oficios: pueden haber ocurrido en tiempos antiguos o en los nuevos[220].»

Quedaba así trazado el nuevo campo semántico. Renunciando a la transcendencia, ese campo le habla por primera vez al género humano como sujeto presuntivo de su propia historia en este mundo. Como aún lo definía desamparadamente Sulzer en 1759, «la historia general, *historia universalis*, de todos los tiempos y pueblos no puede ser sino muy breve cuando habla de sucesos individuales. No puede tener, pues, todo el provecho de una Historia

219. J. Chr. Gatterer, «Vom historischen Plan...», cit., pp. 66 s.
220. Íd., *Einleitung in die synchronistische Universalhistorie*, Göttingen, 1771, pp. 1 s.

detallada»[221]. Tres decenios más tarde, en 1790, Köster resumía en la *Deutsche Enciclopedie* el debate que se había encendido hasta entonces, y su resultado[222]. La relación de las Historias generales y especiales es relativa a la definición de los dominios de sus objetos, y por ello mismo «ambigua [...] Pero hay otra historia universal, llamada así sin más, a la que se denomina también historia general del mundo [*allgemeine Weltgeshcihte*]». Trataría de todo el género humano y del suelo terrestre como su campo de acción. Mostraría «por qué el género humano ha llegado a ser lo que realmente es, o era en cada época».

En el último tercio del siglo XVIII, resultó una cierta unanimidad en que esta historia del mundo es una de las ciencias directrices, pero que no había sido escrita todavía; en palabras de Kant: que no había encontrado aún su Kepler y su Newton[223].

Pero, a la vez, los mismos autores constataban —y ello es indicio de esa experiencia moderna que sólo se pondría al descubierto pasando por la «historia del mundo»— que sólo ahora había llegado a ser posible escribir semejante historia del mundo. En ello se fundaba la superioridad propiamente dicha, la ventaja empírica sobre los antiguos[224]. Las transformaciones internas de Europa y su expansión por todo el globo habrían hecho «cada vez más enmarañadas» las «relaciones mundiales», de tal suerte que ya no era posible escribir las historias de los Estados individuales, pues las conexiones reales afectaban a todos[225]. En parte, esto parecía ser así especialmente para las relaciones europeas «en las que parece disolverse paulatinamente toda la

221. [J. G. Sulzer], *Kurzer Begriff aller Wissenschaften und andern Theile der Gelehrsamkeit*, Frankfurt/Leipzig, ²1759, p. 35.
222. H. M. Köster, art. «Historie», cit., pp. 651, 654.
223. I. Kant, *Idee...*, cit., p. 18.
224. J. Chr. Gatterer, «Vom historischen Plan...», cit., pp. 16 ss.
225. J. G. Büsch, *Encyclopädie der historischen, philosophischen und mathematischen Wissenschaften*, cit., p. 123; cf. *ibid.*, pp. 133, 165.

historia del mundo»[226]. En 1783, una tesis doctoral defendida en Maguncia podía comenzar diciendo, con todo énfasis y sin ninguna sintaxis: «El género humano ha llegado a un punto en el que los muros que separaban unas partes del mundo de otras, unos pueblos de otros, han sido derribados por conocidas revoluciones, y las partes sueltas del hombre han fluido en un gran todo animado por un espíritu —igual que la historia—; el mundo es un pueblo, también entonces una historia general del mundo, y así tiene que ser tratada de modo provechoso y que confluya en el mundo». La historia formaría escalonadamente los pueblos hasta producir una ciudadanía mundial, y se extendería hasta la historia mundial. «Es ésta una verdad que tiene ella misma su fundamento en la historia[227].»

El concepto de historia moderna, que remite a sí mismo, intentaba encontrar en la «historia del mundo» un asidero empírico. En ella debía estar el campo de acción de aquel sujeto hipotético del género humano que sólo en su extensión temporal abierta podía ser pensado como unidad. Por eso, paralelamente a los esbozos de historia del mundo aparecían, con motivos antropológicos, numerosos hilos conductores de la historia de la humanidad[228]. Lo que aún no se había cumplido en el momento actual se esperaba, a modo de compensación, del futuro. «Pero el verdadero ideal de una historia tal que no sea un agregado de todas las historias especiales particulares y especiales sólo se ha esbozado por primera vez en tiempos modernos», como decía Krug, remitiéndose a Kant, cuando definía la historia de la humanidad propiamente como una «historia de la cultura humana»[229].

226. G. Forster, *Die Nordwestküste von Amerika und der dortige Pelzhandel* (1791), en *Werke*, vol. 2, s.a, p. 258.
227. N. Vogt, *Anzeige, wie wir die Geschichte behandelten, benutzten und darstellen werden*, Mainz, 1783, pp. 3 ss.
228. F. A. Carus, *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, *Nachgelassene Werke*, vol. 6, Leipzig, 1809, con una amplia bibliografía, pp. 10 ss.
229. W. T. Krug, *Enzyklopädie*, vol 1, pp. 66 s.

La célebre pregunta de Schiller en su lección inaugural de Jena, en 1789 —«¿Qué significa y para qué se estudia la historia universal?»— resumía de modo conciso y grandioso todos los argumentos que habían hecho de la historia del mundo la ciencia directriz de toda experiencia y de toda espectativa. La Edad Moderna, igual que había aprendido a concebirse como un tiempo nuevo* por el «progreso», también aseguraba con la «historia del mundo» su totalidad espacio-temporal. Por eso, la expresión, como presupuesto y definición límite de toda experiencia posible, se convirtió también en una característica estructural de todas las historias posibles: «Todas las historias son comprensibles únicamente por la historia del mundo y en la historia del mundo»[230], o bien, en la formulación todavía más consecuente de Novalis: «Cada historia tiene que estar en la historia del mundo, y sólo con relación a toda la historia es posible el tratamiento histórico de una materia individual»[231].

El nuevo concepto había alcanzado una pretensión de totalidad cerrada en sí misma que excluía los modelos explicativos en competencia con él. Por eso, Friedrich Schlegel podía abrir sus *Lecciones sobre la historia universal* de 1805 con esta frase: «Dado que la ciencia es como tal genética, se sigue que la historia tiene que ser la más universal, la más general y alta de todas las ciencias». Mientras se hable sólo de la historia de los hombres, se llamaría «historia sin más»[232]. La «historia del mundo» fue la que, en la época de la Revolución francesa, asignó al

* En alemán, Edad Moderna se dice, literalmente, «tiempo nuevo»: *Neuzeit.*

230. H. Luden, «Ueber den Vortrag der Universalgeschichte», en *Kleine Aufsätze*, vol. 1, Göttingen, 1807, p. 281; sobre Schiller véase n. 148. Cf. E. Kessel, *Rankes Idee der Universalhistorie*, *Historische Zeitschrift*, 178, 1954, pp. 269 ss.

231. Novalis, *Fragmente und Studien*, n.º 77, GW, vol. 3, p. 566.

232. F. Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte* (1805/1806), SW, 2.ª sec., vol. 14, 1960, p. 3.

concepto de historia su función directriz, que no ha perdido desde entonces. En 1845, Marx y Engels anotaban sobre la idelogía alemana: «Conocemos una única ciencia, la ciencia de la historia». Ésta abarcaría la historia de la naturaleza y la de los hombres. «Mas no han de separarse ambos lados; mientras existan los hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán mutuamente[233].» La «historia» era pensable ya sólo como natural y humana, esto es, como historia del mundo, de tal manera que este significado quedaba superado y recogido en aquel concepto.

Las exposiciones abarcantes de la historia del mundo perdieron fuerza después de la gran concepción global de Ranke; en parte, porque el método histórico-crítico aumentaba las pretensiones, y exigía con ello la especialización, en parte porque la imposibilidad de concluir ninguna historia hacía crecer las objeciones contra los bosquejos universales[234]. En todo caso, la mayoría de las veces seguían siendo, sin reflexionar sobre ello, lo que Hans Freyer conceptualizaría en 1948 como «historia mundial de Europa»[235], y que sólo en el siglo XX empieza a pasar a ser una «historia del mundo propiamente». Con ello se alteraba, sin sobrepasarlo aún, el horizonte de expectativas que el siglo XVIII había resumido en este concepto.

El único intento exitoso, en cuanto a sus efectos históricos, para sacar a la historia del mundo de su unicidad procesual y en continua renovación vino de Oswald Spengler, quien dedujo la inminente decadencia de Occidente

233. K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, MEW, vol. 3, 1962, p. 18, nota [trad. de W. Roces, *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 19].

234. Cf. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922 (reimpr. Aalen, 1961), p. 652; W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1922), *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Leipzig/Berlin, 1922, pp. 93 ss. [trad. de J. Marías, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Alianza, Madrid, 1980].

235. H. Freyer, *Weltgeschichte Europas*, 2 vols., Wiesbaden, 1948.

de una «morfología» cíclica y natural «de la historia del mundo, del mundo como historia»[236]. Quedaba por el momento sin determinar hasta qué punto sus plurales círculos culturales influyen, con su analogía estructural, en la futura historia del mundo.

II. «LA HISTORIA» COMO CONCEPTO-GUÍA MODERNO

Cuando Freidrich Schlegel formulaba en 1795: «La marcha y la dirección de la formación moderna la determinan unos conceptos dominantes», estaba presuponiendo ya con este conocimiento el concepto moderno de historia[237]. Schlegel se servía de una serie de determinaciones actuales del movimiento comprendidas todas ellas dentro del concepto de historia. En esta medida, era particularmente cierto de la «historia» lo que Schlegel reivindicaba para los conceptos dominantes: «Su influencia es, pues, infinitamente importante, decisiva, incluso». La historia sólo podía convertirse en un concepto guía moderno porque, en la época de la Ilustración, y merced a los efectos de la Revolución, se habían alcanzado todos los logros previos descritos hasta aquí y que acuñaron el concepto.

1. *Funciones sociales y políticas del concepto de historia*

La acuñación del concepto moderno y reflexivo de historia se fue llevando a cabo tanto en las discusiones científicas como en el espacio lingüístico político-social de la vida cotidiana. Lo que mantenía unidos a ambos niveles lin-

236. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, München, [52]1923, p. 6 [trad. de M. García Morente, *La decadencia de Occidente*, Espasa-Calpe, Madrid].

237. F. Schlegel, *Über das Studium der griechischen Poesie* (1797), *Kritische Schriften*, ed. de W. Rasch, München, 1964, p. 156 [trad. de B. Raposo, *Sobre el estudio de la poesía griega*, Akal, Madrid, 1996].

güísticos eran los círculos de la burguesía culta [*Bildungsbürgertum*], sus libros y sus revistas, que se fueron multiplicando poco a poco durante el último tercio del siglo XVIII y a los que siguieron, sobre todo en el siglo XIX, numerosas asociaciones e instituciones. El surgimiento de una ciencia autónoma de la historia puede atribuirse a esa burguesía culta que, a la vez, se dotaba de una identidad propia al acuñar una autoconciencia histórica. En esta medida, la génesis del concepto moderno de historia coincide con su función política y social —sin fundirse de todos modos con ella—. Gatterer estaba orgulloso de ser catedrático de historia sin tener que ser historiógrafo de corte al servicio de un príncipe. Pero, dejando aparte toda la estima que él tuviera de sí mismo, las cuestiones de teoría científica que se planteaba mantienen un interés permanente. Eran justamente las pretensiones científicas del concepto de historia lo que intensificaba su fuerza de integración política y social.

La ciencia de la historia, que alcanzó su apogeo en Alemania en el siglo XIX, se unificó en dos etapas previas. En primer lugar, la laboriosa actividad de recopilación y educación por parte de las ciencias auxiliares que se habían ido poniendo en camino desde el Humanismo. En segundo lugar, la reflexión teórica y crítica con la que la Ilustración había reaccionado frente a sus predecesores. Ambas etapas encontraron una fecunda síntesis en la historiografía alemana a partir de Niebuhr.

Con todo esto, la historia fue ganando su propio espacio científico a medida que se iba liberando de sus funciones ancilares de las Facultades teológica y jurídica. El resultado de esta ganancia de autonomía se consigna en el último tercio del siglo XVIII, cuando también se había acuñado ya el nuevo concepto de historia[238]. Indica, por un

238. Cf. *Hundert Jahre Historische Zeitschrift 1859-1959. Beiträge zur Geschichte der Historiographie in den deutschprachigen Ländern*, ed.

lado, la independencia que había alcanzado la ciencia histórica. Paralelamente a ello, la «historia» —por otro lado— alteró su rango dentro de la estructura política del lenguaje. Al ascender la expresión a concepto central para la interpretación del mundo, estilizaba también la autoconciencia de aquella burguesía que había crecido en esos decenios, pasando de ser meramente letrada a ser burguesía de cultura [*Bildungsbürgertum*]. La utilidad pragmática de la historiografía tendría que aprovechar todos los estamentos, había reclamado ya Abbt; y en 1765, Christian Kestner planteaba en Gotinga la sugesiva cuestión de «si la utilidad de la reciente historia alcanza también a las personas privadas». Obviamente, «el historiador debe presentarnos al hombre entero, no sólo en la rara y particular posición de quien domina pueblos y conquista países»[239].

«El gran destino» que Schlözer asignaba a la historia era servir «a la Ilustración y a la dicha de la sociedad civil»[240]. De ello resultaron ampliaciones en la organización y en los ámbitos de estudio. «Toda la escritura de la historia» tenía que ser considerada como «una gran fábrica compuesta de infinitas labores» en la que recopilar, investigar y exponer son tareas de distinta naturaleza[241]. Como contenido suyo, junto a las tradicionales historias de las Iglesias

de Th. Schieder: Hist, Zs. 189 (1959); W. Vosskamp, *Untersuchungen zur Zeit- und Geschichtsauffassung im 17. Jahrhundert bei Gryphius und Lohenstein*, Bonn, 1967; N. Hammerstein, *Jus und Historie. Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten im späten 17. und im 18. Jahrhundert*, Göttingen, 1972.

239. Chr. Kestner, *Untersuchung der Frage: Ob sich der Nutzen der neuern Geschichte auch auf Privatpersonen erstreckte?*, en J. Chr. Gatterer, *Historische Bibliographie*, cit., 4, 1767, p. 214.

240. Prólogo de Schlözer a Abbé Mably, *Von der Art, die Geschichte zu schreiben*, trad. al. de F. R. Salzmann, Strasbourg, 1784, p. 7. [Para todo el desarrollo de ideas en esta sección, ha de tenerse en cuenta que en alemán se utiliza la misma palabra para «burgués» y «civil»; a saber: «bürgerlich». *N. del T.*]

241. *Ibid.*, p. 13.

y los Estados, aparecieron en el siglo XVIII las historias de la literatura, del arte, de la técnica, reclamadas desde Bacon, la historia del comercio, las historias de la ciencia, la historia de la cultura; finalmente, abarcándolas a todas, en palabras de Gatterer: la historia de los pueblos. «Así, pues, hablando propiamente, hay una única historia, la historia de los pueblos[242].» La nueva sociedad civil se esbozaba a sí misma como pueblo, como nación, y por eso, cuando Krug ensamblaba el universo de todas las ciencias históricas parciales, aseveraba que es «dañino» separar las historias del Estado y del pueblo, «porque a causa de la íntima conexión» entre las dos, «la historia de una no puede ser entendida en absoluto sin la historia de la otra»[243].

Una vez que la «historia» se había convertido en un concepto de reflexión que, explicando, fundamentando y legitimando, hace de mediadora entre el futuro y el pasado, podía percibirse esta tarea suya de modo diferente. Las naciones, las clases, los partidos, las sectas u otros grupos de interés podían, tenían incluso que invocar la historia en tanto que una deducción genética de su respectiva posición les otorgaba títulos legales en la estructura de acción política o social. La gran disputa de 1814 entre Thibaut y Savigny sobre la posibilidad de una legislación general, o el vehemente enfrentamiento de 1861 entre Sybel y Ficker sobre el significado que la política alemana en Italia anteriormente, y por ello también ahora, tenía para la política exterior dan testimonio de la evidencia general que era inherente a las fundamentaciones históricas, independientemente de que el propósito apuntara a la renovación o a la estabilización[244].

242. J. Chr. Gatterer, «Vom historischen Plan...», cit., p. 25.
243. W. T. Krug, *Enzyklopädie*, vol 1, p. 81.
244. Cf. *Thibaut und Savigny, Ein programmatischer Rechtstreit auf Grund ihrer Schriften*, ed. de J. Stern, 1914 (reimpr. 1959); *Universalstaat oder Nationalstaat, Macht und Ende des ersten deutschen Reiches.*

Siguiendo el tenor de la Escuela Histórica del Derecho, Savigny acentúaba la superioridad de la proveniencia: «El dominio del pasado sobre el presente podrá manifestarse también allí donde el presente se contrapone deliberadamente al pasado»[245]. Ficker remitía con más vigor a la fungibilidad de los juicios históricos y, por tanto, el riesgo de parcialidad unilateral: «Donde más difícil resulta la unanimidad de los investigadores es allí donde sería más importante, a saber, cuando se trata de concepciones históricas que se hallan en estrecha relación con las cuestiones prácticas del presente»[246]. Estas reflexiones —procedentes ambas del campo conservador— corroboran un dicho proverbial del siglo XIX: que con la historia se puede probar todo[247]. Lo decisivo era, por lo tanto, colocarse en la plataforma común de las pruebas históricas, esto es, disputables, a fin de identificarse jurídica, política o socialmente. En 1810, Luden deseaba «que, como alemanes, escuchemos la historia de los alemanes», y se aseguraba de ello a sí mismo y a sus oyentes, «a fin de colocarnos en la posición desde la que hemos de contemplar esta historia, y ponernos en la única disposición de ánimo con la que podemos contemplarla dignamente»[248]. La «historia» no era, pues, una indagación particular limitada sólo al pasado y su recuerdo: conservaba su actualidad política y la capacidad de provocación social a los contemporáneos que había ganado al final de la Ilustración. Por eso fundamentaba Jacob Burckhardt en 1846 su célebre huida «al bello e indolente

Die Streitschriften von Heinrich von Sybel und Julius Ficker zur deutschen Kaiserpolitik des Mittelalters, ed. de F. Schneider, Innsbruck, ²1943.

245. J. Stern (ed.), *Thibaut und Savigny...*, cit., p. 137.

246. F. Schneider (ed.), *Universalstaat...*, cit., p. 31.

247. C. F. Wander, *Deutsches Sprichwörter Lexikon*, 5 vols., Leipzig, 1867-1880, vol. 1, 1867, p. 1593.

248. H. Luden, *Einige Worte über das Studium der vaterländischen Geschichte*, Jena, 1810 (reimpr. Darmstadt, s.a.), p. 11.

Sur» en que este sur «está muerto para la historia»[249]. El viaje a Italia, pues, no era una huida a la historia, sino, en tanto que Burckhardt eludía la aguda crisis política, una huida de la historia. A la inversa, en 1889, Sybel, con la misma economía argumentativa, invocaba abiertamente sus «convicciones prusianas y nacional-liberales». Tenía la esperanza de que su historia de la fundación del *Reich* pudiera «como ilustración más cercana de la enfermedad y la crisis, servir a la vigorización de la salud y la armonía que se habían alcanzado»[250]. De modo más drástico, y con toda desenvoltura, Treitschke formulaba una intención análoga: «Lo que yo buscaba era destacar, de entre la confusión de los acontecimientos, los puntos de vista esenciales, hacer resaltar con más fuerza los hombres y las instituciones, las ideas y los cambios de destino que han creado nuestra nueva nación [*Volkstum*]»[251]. «El presente volumen muestra todavía más claramente que el precedente que la historia política de la Confederación germánica sólo puede ser considerada desde el punto de vista prusiano; pues sólo quien se mantiene él mismo firme puede juzgar el cambio de las cosas»[252]. Después de la fundación del *Reich*, la disputa entre Treitschke y Schmoller da fe de hasta qué punto las decisiones previas que se tomaran en el ámbito de la metodología y la teoría de la ciencia podían entrar en una función política o social y percibirla. Treit-schke argumentaba siguiendo principios aristotélicos y estabilizando la autoridad, con objeto de combatir una socialdemoracia a la que Schmoller intentaba ganarse con teoremas históricos reformistas y de evolución social.

249. J. Burckhardt, «Carta a Hermann Schauenburg del 28.2.1846», *Briefe*, ed. de M. Burckhardt, Basel, 1952, vol. 2, p. 208.

250. H. v. Sybel, *Die Begründung des deutschen Reiches durch Wilhelm I*, München/Leipzig, 1889, vol. 1, pp. xiii s.

251. H. v. Treitschke, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, 1879 (edición de Leipzig, 1927), vol. 1, p. viii.

252. Íd., *op. cit.*, vol. 3, p. viii.

La utilización política directa de la «historia» dirigiéndose a un amplio público de oyentes y lectores sólo fue posible porque la historia no se concebía únicamente como ciencia del pasado, sino, en primer lugar, como espacio de experiencia y medio de reflexión de la unidad de acción política o social a la que en cada caso se aspiraba. La ciencia de la historia no tiene «nada que ver con la máscara fúnebre del pasado [...] Comprensiva y comprendida, su historia es para ellos una conciencia acerca de sí mismos, una comprensión de sí mismos. Así, nuestra ciencia reclama su lugar y su deber en todo lo que va deviniendo; lo que ocurre a nuestro alrededor y lo que nos ocurre: ¿qué otra cosa es que el presente de la historia, la historia del presente?»[253]. O bien, como sencillamente lo formulaba Schopenhauer: «Sólo a través de la historia llega un pueblo a ser completamente consciente de sí mismo»[254].

Lo que vale para la conciencia nacional burguesa intentaban ganarlo también Marx y Engles para la conciencia de clase de los trabajadores, aún por desarrollar, en el medio de la reflexión histórica. Así, en 1850, Engels escribía sobre las guerras campesinas alemanas: «Las clases y fracciones de clases que han cometido traición por todas partes en 1848 y en 1849 las encontramos ya como traidoras en 1525, aunque en un nivel de desarrollo inferior»[255]. Marx se burlaba de esas «conjuraciones de muertos de la historia del mundo» que servían a la autoestilización política. «La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino sólo del futuro [...] Las revolucio-

253. J. G. Droysen, *Geschichte der preussischen Politik*, Berlin, 1855, vol. 1, p. iii.

254. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), SW, vol. 2, München, 1911, p. 507 [trad. de P. López de Santa María, *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, Trotta, Madrid, 2003, p. 496].

255. F. Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, MEW, vol. 7, 1960, p. 329.

nes anteriores necesitaban el recuerdo de la historia del mundo para hacerse insensibles a su propio contenido. La revolución del siglo XIX tiene que dejar que los muertos entierren a sus muertos para llegar a su propio contenido[256].» Pero él mismo redactaba unos agudos análisis de historia contemporáneas, como el del «18 Brumario de Napoleón Bonaparte», con el fin de enseñar al proletariado por medio del fracaso de las revoluciones habidas hasta entonces y ejercitarlo en el «espíritu de una nueva lengua».

Según la posición, los diferentes pasados servían —y sirven— a la autodeterminación política y social y a los pronósticos que se deducían de ellas. Pero este aspecto con múltiples fracturas de una historia única no es en modo alguno expresión de subjetivismo sin escrúpulos ni de historicismo, tal como lo caracterizaba Theodor Lessing en 1921. Según él, abrigaría «la descabellada presunción [...] de que el pensar de un proceso es el proceso mismo»[257]. Antes bien, en la ciencia y en la política, la relatividad de los juicios históricos formaba parte de los conocimientos que contribuyeron a constituir el concepto de historia. Independientemente de la pretensión de verdad de la historia como ciencia, el que siempre se está atado a la situación de conocimiento es un principio empírico que el mundo de la historia había ayudado a descubrir en el siglo XVIII.

2. *Relatividad histórica y temporalidad*

En 1623, Comenius comparaba la actividad de los historiadores con la mirada por un catalejo con forma de trompa que apuntara hacia atrás, por encima del hombro. De este modo, decía, se intentan extraer enseñanzas del pasa-

256. K. Marx, *Der achzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852), MEW, vol. 8, 1960, pp. 115, 117 [trad. de O. P. Safont, *El dieciocho Brumario de Napoleón Bonaparte*, Ariel, Barcelona, 1985, p. 15).
257. T. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, München, 1921, p. 21.

do para el presente y el futuro. Pero lo sorprendente de esa mirada serían las perspectivas arqueadas que muestran todo bajo una luz diferente. Por eso no podía uno «de ningún modo fiarse de [...] que una cosa sea realmente como se le aparece al observador». Cada uno confía únicamente en sus propias lentes, de lo que se siguen las disputas y las peleas[258].

La traslación de la teoría de la perspectiva de las ciencias naturales a la Historia se hizo más evidente durante el siglo de las luchas de religión y los escritos polémicos confesionales —una vez que los autores estuvieron dispuestos a reconocer como relativos los puntos de vista dogmáticos—. Pero de ello no se seguía que el nuevo punto de vista, conforme a la razón y supraconfesional, fuera también relativizable. Antes bien, el *topos* antiguo de que el Historiador tiene que ser *apolis*, apátrida, para poder servir a la verdad, para informar únicamente «de lo que ha ocurrido»[259], atraviesa todos los siglos como un postulado de ética científica. Bayle y Voltaire se comprometían con él tanto como Wieland o Ranke: «Todo está conectado: el estudio crítico de la fuentes auténticas, la concepción imparcial, la exposición objetiva; —la meta es que se haga presente la verdad plena», aunque no pueda alcanzarse del todo[260].

La autosuspensión del punto de vista partidista se dirigía siempre históricamente contra partidos concretos, diversos cada vez. Epistemológicamente, detrás del postula-

258. J. A. Comenius, *Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens* (1623), pp. 11, 15; trad. al. de Z. Baudnik, ed. de P. Kohout, Luzern/Frankfurt a. M., 1970, pp. 105 s.

259. Luciano, *Wie man Geschichte schreiben soll,* 41, trad. al. de H. Homeyer, München, 1965, p. 148 [trad. de J. Zaragoza Botella, «Cómo debe escribirse la historia», en Luciano, *Obras*, III, Gredos, Madrid, 1990, pp. 367-408].

260. L. v. Ranke, *Einleitung zu den Analekten der englischen Geschichte,* SW, vol. 21, [3]1879, p. 114.

do de la supraparcialidad, necesaria para reproducir la realidad pasada aproximándose a la verdad plena, se hallaba una especie de realismo ingenuo. Lo que constituyó el mundo histórico no fue esa desconexión propia del proceso investigador, metodológicamente tan antigua como imprescindible, por la que se debía lograr la supraparcialidad. Antes bien, fue el hecho de que la historia se refiriera retrospectivamente a sus propios presupuestos epistemológicos lo que compendió la historia moderna, tanto en el campo científico como en el precientífico, el político y el social.

Orientado aún por el ideal de conocimiento realista, Zedler escribía resignado que «sería muy difícil, casi imposible, ser un historiador perfecto. Quien quiera serlo no debería tener, cuando llegara el caso, ni una orden, ni un partido, ni compatriotas, ni religión»[261]. Fue mérito de Chladenius el haber demostrado que justamente esto es imposible.

Chladenius partía de que, por lo regular, la historia y su representación suelen coincidir. Pero para poder interpretar una historia y juzgarla se precisa una separación estricta. «La historia es una cosa, pero la representación de ella es diversa y múltiple[262].» Se puede pensar, pero sólo pensar, que una historia esté en sí libre de contradicción; pero cualquier informe sobre ella estará fragmentado por la perspectiva. «Lo que ocurre en el mundo es visto por gentes diferentes de modo diverso[263].» Es absolutamente decisivo si un conjunto conectado de acontecimientos lo juzga alguien interesado o alguien ajeno a él, un «amigo» o un «enemigo», un «erudito» o un «ignorante», un «cortesano», un «burgués» o un «campesino», un «agitador» o un

261. Famianus Strada (1572-1649), citado por J. H. Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon...*, cit., vol. 13, 1735, p. 286, art. «Historie».
262. J. M. Chladenius, *Einleitung...*, cit., p. 195.
263. *Ibid.*, p. 185; y *Allgemeine Geschichtswissenschaft...*, cit., p. 151.

«súbdito fiel». De este hallazgo, perteneciente al mundo de la vida, Chladenius extraía dos conclusiones: primero, la insuperable relatividad de todos los «juicios de intuición», de toda experiencia. Puede haber dos relatos que se contradigan mutuamente, y puede ser que los dos reclamen la verdad para sí. Pues hay «una razón por la que conocemos la cosa así, y no de otro modo: y éste es el punto de vista de la cosa misma [...] Del concepto de punto de vista se sigue que las personas que miran una cosa desde diversos puntos de vista han de tener también diferentes representaciones de la cosa [...]; *quot capita, tot sensus*»[264].

En segundo lugar, Chladenius infería de su análisis de los testigos y de las actitudes de comportamiento el perspectivismo que afectaría igualmente a la investigación y exposición posteriores. Por supuesto que había que intentar conocer la historia misma, interrogando de modo justo a testigos opuestos y cerciorándose de los indicios y vestigios con que se trabaja —en esta medida, Chladenius alababa también un ideal de conocimiento realista moderado—, pero los conjuntos conectados de los acontecimientos pasados no pueden reproducirse *in toto* por medio de ninguna exposición. Sobre todo, el historiador que quiera informar de «historias ingeniosas» no puede hacer otra cosa que reproducirlas en «cuadros rejuvenecidos»[265]. Tiene que seleccionar, tiene que recortar y tiene que servirse de conceptos generales, pero con ello se expone a nuevas e ineludibles ambigüedades que precisan, a su vez, de interpretación. Pues un «escritor de historia, cuando escribe cuadros rejuvenecidos, lo hace en todo caso con vistas a algo» que el lector debe penetrar con la mirada si quiere juzgar la historia de la que se trata[266].

264. Íd., *Einleitung...*, cit., pp. 188 s.

265. *Ibid.*, p. 221; ¡*Geschichte* se utiliza aquí todavía como plural! [Sobre el término *Geschichte* y su funcionamiento gramatical en alemán, véase la introducción. *N. del T.*]

266. *Ibid.*, p. 237.

De la historia vivida a la historia elaborada científicamente, la «historia» se lleva a cabo en perspectivas que contienen sentido y lo fundan y que, a su vez, remiten una a otra mutuamente. A partir de Chladenius, los historiadores estuvieron mejor protegidos que antes para avistar en la probabilidad una forma propia de verdad: la verdad histórica [*historisch*], precisamente. Una vez que quedaba claro que tenían que tener su propio pundo de vista, tuvieron valor para ocupar abierta y conscientemente una posición [*Standort*]. Para Abbt estaba claro, entonces, que «la historia de cualquier pueblo sonará de modo distinto en Asia que en Europa»[267]. Gatterer redactó un tratado comparativo de la «posición y el punto de vista del historiador», en el que se compara a Livio con un posible «Livio teutón»[268]. También Schlözer, Wegelin, Semler o Köster se servían de las expresiones *Sehepunkt* o *Standpunkt*. Y Hess, que en 1774 eligió un punto de vista que le permitiera una «especie de representación que considero la más apropiada, tanto en consideración para con lo pasado como en consideración para con lo futuro»[269]. El modo de ver las cosas de Chladenius, pues, se había convertido en un lugar común.

«Mucho yerran los que han exigido que un historiador se debe comportar como un hombre sin religión, sin patria y sin familia; no se han parado a pensar que reclaman cosas imposibles.» Igual que cualquier otro implicado, el historiador no puede evitar introducir sus propios puntos de vista según su procedencia, su estamento, sus intereses y su

267. T. Abbt, *Geschichte des menschlichen Geschlechts, soweit selbige in Europa bekannt worden, vom Anfange der Welt bis auf unsere Zeiten. Aus dem grossen Werke der allgemeinen Welthistorie ausgezogen. Alte Historie*, vol. 1, Halle, 1766, p. 219.

268. J. Chr. Gatterer, *Abhandlung vom Standort und Gesichtspunkt des Geschichtschreibers oder der teutsche Livius*, en Íd., *Historische Bibliographie* 5, 1768, pp. 3 ss.

269. J. J. Hess, *Von dem Reiche Gottes. Ein Versuch über den Plan der göttlichen Anstalten und Offenbarungen*, vol. 1, Zürich, 1773, p. xxiv.

posición, de modo que una historia siempre se transforma *post eventum*[270]. Y Chladenius iba todavía un paso más al separar la perspectiva adoptada por la historia del «relato partidista», que «en contra de todo saber y entender distorsiona y oscurece» los sucesos «ya de antemano [...] Un relato imparcial, pues, no puede significar lo mismo que relatar unas cosas sin ningún punto de vista, pues esto, simplemente, no es posible: y hacer un relato partidista tampoco puede ser lo mismo que relatar una cosa y una historia según el propio punto de vista, pues, entonces, todos los relatos serían siempre partidistas».

Al constatar de este modo que la formación perspectivista del juicio no es idéntica con la toma de partido, Chladenius tensaba un espacio teórico que no ha sido rebasado hasta hoy. Pues la pretensión de comprender, el postulado de tomar también en consideración al otro y al contrario, la doctrina que, desde Herder, le asigna a cada época, a cada pueblo y a cada individuo su propio derecho, sólo pueden cumplirse si los criterios de formación del juicio y de presentación no son reducibles a una simple toma de partido.

En otro respecto, Chladenius se quedó a las puertas del mundo histórico, cuya hermenéutica esbozó él por primera vez: su crítica y su metafórica del conocimiento eran sobre todo espaciales. La historia que ya había transcurrido era como tal, para él, un campo de objetos fijo y definitivo al que los hombres no hacen sino arrojar miradas en direcciones diferentes. Que el curso temporal podía también cambiar *ex post* la cualidad de una historia es algo en lo que Chladenius ya no llegó a caer.

Pero, incitada por Chladenius, la componente temporal de la perspectiva se abría paso rápidamente. Gatterer ya tenía sus dudas: «La verdad de la historia sigue siendo la

270. J. M. Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft...*, cit., pp. 166, 151.

misma en lo esencial: al menos yo lo presupongo aquí, aunque sé muy bien que tampoco esto se puede presuponer en todos los casos»[271]. Büsch constataba en 1775 que: «Sin embargo, los nuevos casos que vayan surgiendo pueden hacer que nos resulte importante una historia que, previamente, nos interesaba poco o nada en absoluto»[272], e invocaba para ello la historia del Indostán, la cual hacía sólo veinte años que, gracias a los ingleses, había sido incluida en contexto general de sus efectos.

Que la historia misma sólo se constituye por la conexión entre los efectos era la siguiente consecuencia. Schlözer la extrae, todavía de pasada, en 1784: «Un *factum* puede carecer de toda significación en el presente y llegar a tener una importancia decisiva, tarde o temprano, para la historia misma, o para la crítica»[273]. En el horizonte de la historia del mundo concebida unitariamente, los sucesos dados previamente podían, pues, cambiar el rango que tenían.

Finalmente, la creciente distancia temporal con el pasado no se veía sólo como constitutiva para el cambio de éste. Se extrajo la consecuencia ulterior de que al crecer la distancia en el tiempo aumentaban también las posibilidades para el conocimiento. De este modo, el testigo ocular quedó expulsado de su posición hasta entonces de privilegio —aunque ya relativizada por Chladenius— como fuente principal: el pasado dejaba de conservarse en el recuerdo por la transmisión oral o escrita, sino que, antes bien, se lo reconstruía en un proceso crítico. «Todo gran acontecimiento está siempre envuelto en una niebla para los contemporáneos, sobre los que actúa de modo inmediato, y esa niebla se va retirando poco a poco, muchas veces, apenas han pasado algunas generaciones.» Cuando ya ha trans-

271. J. Chr. Gatterer, *Abhandlung vom Standort...*, cit., p. 7.
272. J. G. Büsch. *Encyclopädie...*, cit., p. 118.
273. A. L. Schlözer, Prólogo a Abbé Mably, *op. cit.*, p. 15.

currido tiempo suficiente, el pasado aparece gracias a la «crítica histórica», que «con una figura completamente diferente»[274], también sabrá calcular las pretensiones de verdad propias del espíritu de partido.

Con la temporalización de la historia, la perspectiva temporal ganó un mayor rango metodológico. También aquí era la economía de salvación la que ahora —como en Lessing—, como economía del tiempo, permitía interpretar de modo progresista los cambios históricos. No hay nunca una Historia inalterable, dice Semler en 1788. La suma transversal de los datos, el contenido y la elaboración hacen madurar de vez en cuando una diferencia. «Esta diferencia es simplemente inevitable [...] Es una consecuencia de la muy sublime economía de Dios en el mundo de los hombres[275].»

La desigualdad, el cambio y la variación de todas las circunstancias «permanecen una y otra vez, para continuar la educación moral y siempre diferente de los hombres. A esta historia previa a todos [...] los historiadores» es a lo que se ha prestado muy poca atención antes de leer sus textos. Se pueden deducir de aquí las etapas de un conocimiento creciente que capacitará a los que nazcan después para desenmascarar los intereses partidistas de las generaciones anteriores y sus historiadores. Esto es justamente lo que pretendía hacer Semler con los tres siglos del cristianismo primitivo. Quien afirma «la inalterabilidad del sistema de la Iglesia» a lo largo de su historia, se entrega a los prejuicios y sirve a intereses jerárquicos de la dominación. Impide el despliegue moral de la religión cristiana, «y no puede haber mayor pecado contra la verdad histórica [*historisch*]»[276].

274. G. J. Planck, *Geschichte der Entstehung...*, cit., Leipzig, 1781, vol. 1, p. vii; Íd., *Einleitung...*, cit., vol. 2, p. 243.

275. J. S. Semler, *Neue Vesuche die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären*, Leipzig, 1787, pp. 1 ss.

276. *Ibid.*, pp. 101 s.

Desde el momento en que quedó sumergida en la perspectiva temporal de su desarrollo histórico, la verdad histórico-relativa [*historisch*] pasó a ser una verdad superior. El presupuesto de esta posición superior era que la naturaleza del pasado era diferencia perspectivista y —como Semler deducía de ello— fáctica en la naturaleza del pasado cuando se la comparaba con el presente y el futuro. «Que hay que reescribir de vez en cuando la historia del mundo es algo de lo que seguramente ya no queda ninguna duda en nuestros días», escribía Goethe poco después. «Pero tal necesidad no nace porque se hallan descubierto entre tanto muchos sucesos que antes no se conocían, sino porque se dan nuevas opiniones, porque el compañero de una época en progreso es conducido hasta posiciones desde las que se puede abarcar y juzgar el pasado de un modo nuevo[277].» Desde entonces, la historia como tal cobró también una genuina cualidad temporal. Lo que Goethe expresaba era una experiencia histórica que había crecido muy lentamente y que se había ido acopiando desde Chladenius: que el estar referido a la propia posición es constitutivo de la experiencia histórica y del conocimiento histórico [*historisch*]. Con la temporalización de esta historia fragmentada en perspectivas se hacía preciso reflexionar también sobre la propia posición, dado que ésta cambia en el movimiento histórico, y con él. Finalmente, esta experiencia se vio confirmada por los arrolladores acontecimientos de la Revolución francesa: pues particularmente éstos forzaban de modo muy concreto a tomar partido.

Por eso, Friedrich Schlegel pedía que se reflexionara abiertamente sobre la propia posición. Exigía del historiador que expusiera, «con el corazón en la mano», cuáles eran «sus opiniones y sus juicios, sin los cuales no es posi-

277. J. W. Goethe, *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*, HA, vol. 14, 1960, p. 93.

ble escribir ninguna historia, al menos una expositiva», así como cuáles eran sus principios fundamentales en cuanto al derecho y la fe. «No se le debe acusar de parcialidad, aunque seamos de otra opinión que él», añadía, en la línea de Chladenius[278]. Mientras los partidos del pasado sigan existiendo en el presente, es incluso «inevitable y necesario» un «tratamiento doble» de la historia. La ilusión consiste, ciertamente, en esperar «encontrar la verdad histórica sola y únicamente en los escritores llamados imparciales y neutrales»[279]. Por eso, la cuestión abierta era la de cuál es «el partido que tiene razón», cuyo punto de vista habría que adoptar. La coerción a tomar una decisión política pasaba a ser una cuestión de encontrar el juicio. Schlegel buscaba la respuesta en la filosofía de la historia al intentar alzarse «hasta el gran punto de vista de la historia», que es el que señala la dirección que, a largo plazo, tomarán novedades destinadas a durar. O bien, como dijo más tarde, con algo más de sordina, en el *Sello de esta época*: lo que no se puede es «hacer valer al partido como partido [...] Tenemos ciertamente que tomar partido por el bien y por lo divino [...] pero jamás debemos ser partido» o siquiera «hacerlo»[280].

Respecto a la aporía que se abre entre la pretensión de verdad y su condicionamiento histórico, Schlegel casi consigue sortear la posición de Hegel. Éste, al impartir sus *Lecciones de filosofía de la historia mundial*, pretendía, por un lado, considerar «la totalidad de todos los puntos de vista»[281]. Por otro lado, pedía sin reservas que se toma-

278. F. Schlegel, *Über die neuere Geschichte*, Vorlesungen 1810/1811, SW, 1.ª sec., vol. 7, 1966, p. 129.

279. Íd., *Über Fox und dessen historischen Nachlass*, 1810, *ibid.*, pp. 115 s.

280. Íd., *Neuere Geschichte*, p. 129; Íd., *Die Signatur des Zeitalters* (1820/1823), *ibid.*, pp. 519 s.

281. G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, cit., p. 32.

ra partido por la razón, por el derecho. Pues sólo ella podía reivindicar el conocimiento de la historia verdadera, «ella toma partido por lo esencial[282] [...] prematuramente se dice que hay que proceder de modo histórico». El postulado de imparcialidad tiene sentido únicamente mientras con ello se proteja de juicios unilaterales a lo que ya se ha encontrado. Pero extenderla hasta el punto de empujar al historiador al papel de «espectador» que, libre de fines, narra todas y cada una de las cosas significa hacer que la imparcialidad misma carezca de fines: «Sin juicio, la historia pierde interés».

Al tomar partido por la razón, la cual, en realidad, *er definitionem*, no permite ningún otro partido, Hegel seguía aplicándole a la historia el lenguaje de la Revolución francesa. Desde entonces, no ha dejado de ser el dilema de todas las exposiciones históricas [*historisch*] el deber sustraerse a tomas de partido que, sin embargo, era prescriptivo realizar para cualquier conocimiento histórico. Así, Gervinus, en cuanto propagandista de la política liberal, abogaba en favor del postulado tradicional de ser «imparcial y sin prejuicios». «Parece ser la suerte del historiador el reconciliar contradicciones.» La fe, la autoridad o la patria no deben confundir el sentido, «y sin embargo, tiene que ser un hombre de partido del destino, un abogado natural del progreso». Defender la causa de la libertad es algo irrenunciable[283].

Oponiéndose a que se identificara la obligación de tener un punto de vista con una toma de partido política, Ranke invocaba la posición opuesta más extrema, la —aparente, pero falsa— elevación de la ciencia histórica por encima del tiempo: «Gervinus —decía en la necrología de

282. Íd., *Einleitung...*, cit., p. 283; cf. *ibid.*, pp. 134 s.; Íd., *Enzyklopädie...*, cit., pp. 427 ss., § 549.

283. G. G. Gervinus, *Grundzüge der Historik*, Leipzig, 1837, pp. 92 ss.

éste[284]— reiteraba a menudo la opinión de que la ciencia tiene que intervenir en la vida. Es muy verdadero, pero para poder actuar, tiene que ser, antes que nada, ciencia. Pues es imposible tomar el propio punto de vista en la vida y trasladarlo a la ciencia; la vida actúa entonces sobre la ciencia, no la ciencia sobre la vida [...] Sólo podemos ejercer un verdadero efecto sobre el presente cuando hacemos primero abstracción de él para elevarnos a la ciencia libre y objetiva». En definitiva, Ranke buscaba sustraerse al condicionamiento histórico de sus juicios históricos [*historisch*] cuando rechaza terminantemente cualquier «opinión que contemple todo lo sido bajo el punto de vista del día de hoy, sobre todo si éste está cambiando incesantemente». Para Ranke, el condicionamiento histórico de esa opinión seguía siendo una objeción contra el conocimiento histórico [*historisch*].

Un signo, no sólo de las tomas de partido que se realizaban por entonces en esta controversia, sino también, y quizá más, de la ambivalencia de la «historia misma», es que ésta suministra también las mismas objeciones que se plantean contra ella. Esto forma parte del carácter conceptual de un concepto-guía que podía rellenarse de modo diferente en función de la posición o del partido.

El que la perspectiva temporal se refiriese a un movimiento en cambio constante, que acabaría por ser un movimiento acelerado, y que dicha perspectiva fuese implusada precisamente por este movimiento, es algo que ya había formulado claramente Lorenz von Stein en 1843: la vida, decía él, se está acelerando desde hace cincuenta años. «Es como si la historiografía ya casi no fuera capaz de seguir a la historia. Y sin embargo, a una consideración más cercana se le muestra justamente lo contrario. Todas estas diversas formaciones, igual que han surgido de un

284. L. v. Ranke, «Georg Gottfried Gervinus. Gedächtnisrede vom 27.9.1871», en *Historische Zeitschrift,* 27 (1872), pp. 142 s.

golpe, pueden captarse igualmente con una sola mirada. La diferencia esencial de este tiempo respecto al anterior es que, en él, el juicio correcto está más condicionado por el punto de vista, y en aquél, más por el conocimiento histórico[285].»

Stein había aceptado el carácter históricamente condicionado de la respectiva posición como un presupuesto del conocimiento histórico. Pues si los ritmos temporales de la historia cambian por sí mismos, necesitan de perspectivas adecuadas. Por eso, Stein buscaba conocer las leyes del movimiento de la historia, esto es, de la Edad Moderna, con el fin de deducir de ellas un futuro en el que, a la vez, quería influir al poner en claro su propia posición. El diagnóstico puede arriesgarse tanto más a emitir un prognóstico cuanto más se cerciore de su propio carácter históricamente condicionado y de sus límites. Mientras que la historia anterior permanecía a cubierto de todo tipo de sorpresas porque sus historias no se alteraban en lo fundamental, la Edad Moderna parece no estar preparada para las sorpresas, porque ya no era posible deducir inmediatamente el futuro a partir del pasado. En palabras de Feuerbach, en 1830: «Sólo tiene la historia lo que es por sí mismo principio de su cambio»[286]. De este modo, el perspectivismo histórico se había transformado completamente, pasando de ser una categoría histórica a ser una determinación fundamental, procedente de la historia misma, para toda experiencia y toda expectativa. La diferencia temporal entre pasado y futuro ganaba su propia cualidad histórica, que sólo permitía ser juzgada por conocimientos que fueran conscientes de su propia reali-

285. L. Stein, *Die Municipalverfassung Frankreichs*, Leipzig, 1843, p. 68.

286. L. Feuerbach, *Todesgedanken* (1830), en SW, ed. de W. Bolin y F. Jodl, ²1960, vol. 1, p. 48; cf. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M., 1966, p. 74.

dad, «temporalidad». Por eso, un contemporáneo de la época buscaba su «redención [...] únicamente en la comprensión y el uso de nuestro propio tiempo, que es muy instructivo, aunque sólo sea porque, a diferencia de los anteriores, no recibe una historia anterior y ya hecha para transmitirla inalterada a los descendientes»[287].

Un tiempo del que siempre se espera que sea un tiempo nuevo no puede sino impulsar desde sí una historia que únicamente puede experimentarse de modo perspectivista. Con cada nuevo futuro surgen nuevos pasados. «Imposible predecir todo lo que aún será historia algún día. ¡Quizá el pasado siga estando, en lo esencial, sin descubrir! ¡Necesita aún de tantas fuerzas retroactivas!» (Nietzsche)[288].

3. *El crecimiento del abismo entre experiencia y expectativa*

La historia, escribía Novalis en 1799, se compone de lo pasado y lo futuro, de esperanza y recuerdo[289]. Esta clara ecuación acabó por convertirse en un problema. El perspectivismo temporal resultaba de una historia que parecía alejarse con creciente velocidad de los datos que se tenían previamente. La experiencia de una ruptura que desgarraba, separándolas, las dimensiones del pasado y del futuro, la conciencia de estar en una época de transición, es algo de lo que hay testimonios por todas partes desde la gran revolución. Desde entonces, las miradas orientadas a un

287. C. T. Perthes, *Friedrich Perthes' Leben*, Gotha, ⁶1872, vol. 3, p. 360 (Carta de un amigo a Perthes).

288. F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft* (1882/1886), n.º 34, en *Werke*, vol. 2, 1955, p. 62 [trad. de R. Crego y G. Grot, *La Gaya ciencia*, Akal, Madrid, 1987].

289. Novalis, *Heinrich von Ofterdingen* 1, 5, GW, vol. 1, 1960, p. 258 [trad. de E. Barjau, en *Himnos a la Noche. Enrique de Ofterdingen*, Editora Nacional, Madrid, 1981].

futuro por crear y las miradas orientadas a un pasado que cada vez se pierde más, y que sólo históricamente [*historisch*] puede recuperarse, empiezan a separarse, aunque, al principio, ambas fueran puestas al descubierto por el concepto de historia. En el curso del siglo XIX se va formando una cierta diferenciación que asigna la dimensión de futuro más bien al «progreso» y la del pasado más bien a la «historia», aunque este par de ningún modo puede aplicarse de modo antitético. Ambos se reúnen en la historia pensada como «evolución» o «desarrollo».

Era algo ampliamente difundido el saber de que en los años alrededor de 1800 se estaba ante un inminente giro epocal. «Toda comparación de nuestra época con otros momentos de cambio en la historia de los pueblos y de los siglos se queda pequeña», escribía Perthes tras la caída de Napoleón. «El inmenso significado de estos años sólo podrá barruntarse cuando se reconozca que todo nuestro continente se encuentra en un tiempo de transición en el que chocan los opuestos del medio milenio que perece y el medio milenio que se avecina[290].» La correspondencia de Perthes es como la caja de resonancia de la opinión pública de la época, y numerosos pasajes de sus cartas remiten a aquella experiencia de la aceleración que se distinguía como algo específico del tiempo nuevo que despegaba. «Cuanto más inmediato sea el modo en que la historia agolpa la serie de los sucesos, tanto más violenta y universal será la disputa.» Las épocas anteriores sólo habían conocido cambios de dirección que se prolongaban durante siglos, «pero nuestro tiempo ha unido en las tres generaciones que ahora viven algo completamente inconciliable. Las enormes tensiones de los años 1750, 1789 y 1815 prescinden de cualquier solución de continuidad y no aparecen como una sucesión, sino como una yuxtapo-

290. C. T. Perthes, *Friedrich Perthes'Leben*, cit., vol. 2, pp. 240 s.

sición en la que los hombres que ahora viven son, en cada caso, abuelos, hijos o nietos». Con este diagnóstico de la asimultaneidad de lo simultáneo, conseguía Perthes una pauta para la «increíble rapidez» del cambio[291]. La experiencia existencial de un pasado que se desvanecía cada vez más rápido desplegaba en todas partes a contracorriente —a modo de compensación, por así decirlo—, «el deseo y la inclinación hacia la historia». «En todos los lugares y confines», escribía Perthes con ocasión de sus *Monumenta Germaniae historica*, «los escritos de circunstancias, los periódicos de provincias, los programas escolares que aparecen fuera del mercado de la gran literatura, se dirigen a la historia, la mayoría de las veces a la historia local, y dan fe del serio amor con el que se contempla el tiempo anterior al nuestro»[292].

Con esta coyuntura del mercado aparentemente tan favorable, Perthes intentó lanzar su *Historia de los Estados europeos*. Pero se encontró con dificultades que resultaban de la nueva experiencia histórica de la aceleración. Ésta hacía vacilar a los historiadores profesionales a la hora de escribir historias modernas, sobre todo aquellas que, como era habitual anteriormente, debían introducir la «historia del tiempo presente».

Las tres dimensiones del tiempo parecían disgregarse. El presente era demasiado rápido y provisorio. «Nos falta aún, sin embargo, haber alcanzado un punto de vista fijo desde el que se puedan observar los fenómenos, juzgarlos y traerlos hasta nosotros», le escribía Rist. Vivimos «en tiempos de decadencia que no han hecho más que comenzar». Y Poel lo confirmaba: «¿No es el estado de las cosas provisional en todas partes, en la vida civil, política, religiosa y financiera? Pero la meta de la historia no es el devenir, sino lo devenido». Reconocer esto se hacía cada vez

291. *Ibid.*, pp. 146 s.
292. *Ibid.*, vol. 3, p. 22.

más difícil porque el futuro está cambiando cada vez más rápido. «¿Dónde está el hombre que vea, aunque sólo sea bajo una luz crepuscular, las enormes transformaciones de un futuro cercano?» El «proceso de transformacion» llegaba demasiado hondo para que se pudiera escribir ya una historia del pasado. Ni siquiera los legitimistas, que se colocaban a la contra de «la marcha del tiempo», ni siquiera ellos «se apoyaban en el pasado». Y redactar una historia del presente era algo que le estaba vedado al historiador distanciado, pues sólo servía, a lo sumo, para atizar las luchas de los partidos. La moraleja de todas estas reflexiones era que «de una historia que se escriba ahora no es posible esperar nada duradero, ninguna historia real». Así, pues, la «historia» del historiador quedó asociada —a diferencia del uso lingüístico de nuestro editor— con la duración. En otras palabras, la aceleración de la historia le ponía obstáculos a los historiadores en su oficio. Pero, de hecho, éstos cambiaron la dirección de avance de su trabajo; se lanzaron a una investigación que reconstruyera un pasado que se perdía. Así lo concedían nuestros testigos en 1822: «que los sucesos de nuestro tiempo han despertado en el hombre individual la necesidad de una investigación histórica a fondo»[293]. La fundación de la «historia» como investigación del pasado según una metodología estricta, tal como ya la había ironizado Hegel, tiene lugar precisamente en estos años, cuando el espacio de experiencias heredado coincide cada vez menos con las expectativas de futuro emergentes que de golpe se levantaban. Pronto vendrían las amargas palabras de Dahlmann «de una Historia demasiado elegante como para llegar hasta el día de hoy»[294].

La Revolución francesa, en expresión de la enciclopedia *Brockhaus der Gegenwart*, había «trazado una sangrien-

293. *Ibid.*, pp. 24 ss.
294. F. Chr. Dahlmann, *Die Politik*, Leipzig, ^{3}1847, p. 291.

ta frontera entre el pasado y el futuro»[295], que rompió en diversas perspectivas el concepto de historia, dándole un rostro jánico, según la dirección en la que se aplicaba. Immermann, uncido a la discusión en curso sobre las poetizaciones históricas [*historisch*], diferenciaba por entonces tres estadios de un acontecimiento histórico: la primera fase *mítica* de su surgimiento, la segunda, del acontecer, a la que él mismo llamaba histórica [*historisch*], y finalmente, la tercera, historiográfica. «Entonces, la historia propiamente dicha ya ha pasado, y ha empezado el estadio de la investigación histórica[296].»

La discontinuidad se convierte en el criterio primero y decisivo de la experiencia histórica en la Edad Moderna, en la medida en que ésta se hallaba marcada por la gran revolución. Maculay lo apostrofaba con una comparación entre Inglaterra y Francia. En Inglaterra, la Historia estaría aún «envenenada por el espíritu de partido», pues, allí donde la «historia es considerada como un *repositorium* de documentos, siguen siendo todavía válidos los procesos de la Edad Media». El pasado seguía siendo presente en la medida en que todavía era jurídicamente efectivo. Algo diferente ocurría en Francia, donde se podía tratar la historia de modo distanciado: «El abismo de una gran revolución separa completamente al nuevo sistema del antiguo»[297].

«Los franceses se han liberado de su historia gracias a la revolución», se expresaba Rosenkranz, con la vista puesta en la historia del pasado[298]. A la inversa, Sohm, en 1880, podía reprocharle a la Escuela Histórica alemana que, con

295. W. Schulz, art. «Zeitgeist», cit., p. 464.

296. K. Immermann, *Memorabilien* (1839), en *Werke*, ed. de H. Maync, Leipzig/Wien, 1906, vol. 5, pp. 230 s.

297. T. B. Macaulay, *Die Geschichte Englands seit dem Regierungsantritte Jacobs II.*, trad. al. de F. Bülau, Leipzig, 1849, vol. 1, pp. 22 s.

298. K. Rosenkranz, *Aus einem Tagebuch. Königsberg Herbst 1833 bis Frühjahr 1846*, Leipzig, 1854, p. 199. La anotación es del año 1834.

respecto a la «historia» actual, había «ayudado a fomentar la ruptura con la historia»[299].

De modo que el concepto de historia, como corresponde a la experiencia fracturada que le caracteriza, tiene un aspecto cambiante. Por un lado, al referirse únicamente a la permanencia del pasado en desaparición, puede reclamar a la vez un giro continuado hacia el futuro, mostrar la dirección a seguir. «El deseo revolucionario de realizar el reino de Dios es el punto elástico de la formación progresiva y comienzo de la historia moderna», anotaba Schlegel en 1799[300]. Esto caracteriza al horizonte de expectativas, si es que no al uso lingüístico de los revolucionarios, que en Alemania serían más tarde los hegelianos, sobre todo los de izquierda. «La historia quiere evolución, nuevas figuras, progreso, cambios y transformaciones», enfatizaba Bruno Bauer[301]. Este giro hacia el futuro, si se deja de lado a un Hegel entendido al modo quietista, podía ser impulsado hasta el punto de que la historia se entendiera ya únicamente como historia del futuro. En una carta de 1828 dirigida a Hegel, Feuerbach esperaba «una nueva historia, una segunda Creación», el ocaso de «la historia habida hasta ahora»[302]. «Por eso, constatar la posibilidad de conocer el futuro es una cuestión previa imprescindible para el organismo de la historia», concluía Cieszkowski en 1838[303]. El atraso de la experiencia anterior, comparado

299. R. Sohm, «Fränkisches und römisches Recht», *Zeitschrift für Rechtsgeschichte,* sec. 1.ª, 1880, p. 80.; cf. E.-W. Böckenförde, *Die Historische Rechtsschule und das Problem der Geschichtlichkeit des Rechts,* en *Collegium Philosophicum. Festschrift für Joachim Ritter,* Basel/Stuttgart, 1965, p. 24.

300. F. Schlegel, «Athäneums-Fragment» n.º 222, SW, vol. 2, p. 201.

301. B. Bauer, *Die Juden-Frage,* en *Deutsche Jahrbücher,* 274 (1842), p. 1094.

302. *Briefe von und an Hegel,* ed. de J. Hoffmeister, vol. 3, Hamburg, 1954, pp. 246 s.

303. A. Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie,* Berlin, 1838, p. 9.

con el futuro que cabía esperar, caracterizaba el horizonte utópico de expectativas recién descubierto. Así, para Bruno Bauer se trataba «de prepararle a la historia su nuevo camino de una vez para siempre»[304]. «No podemos continuar nuestro pasado más que rompiendo decisivamente con él», le escribía Ruge en 1843 a Marx, quien, sin embargo, afín a Hegel, invocaba el movimiento interno de la historia: «Se mostrará que no es cuestión de trazar una raya entre pasado y futuro, sino de consumar el pensamiento del pasado»[305].

Marx, que veía a Alemania «por debajo del nivel de la historia»[306] y aspiraba a sacarla aceleradamente de su atraso cuando el país realizase su filosofía, trasladó la fractura entre pasado y futuro al futuro mismo: sólo cuando se haya alcanzado el estado libre de dominación del comunismo se transformará toda la historia anterior en prehistoria. «Por eso, con esta formación social se concluye la prehistoria de la sociedad humana[307].» La historia fáctica queda degradada a ser preparación de un futuro, la expectativa del cual se reproduce permanentemente, y sigue siendo permanentemente reproducible. En *La ideología alemana,* Marx y Engels consideraban que estaba empíricamente fundamentado «que la revolución comunista, la liberación de cada individuo particular, se impondrá en la misma medida en

304. B. Bauer, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Zürich/Winterthur, 1842, p. 209. Sobre todo esto, cf. H. Stucke, *Philosophie der Tat,* Stuttgart, 1963.

305. A. Ruge, «Carta a Marx de agosto de 1843»: *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Paris, 1844 (reimpr. Amsterdam, 1965), p. 36; K. Marx, «Carta a Ruge de septiembre de 1843», *ibid.*, p. 39, y MEW, vol. 1, 1957, p. 346.

306. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW, vol. 1, p. 380 [*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* ed. de R. Mondolfo, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1965].

307. Íd., *Zur Kritik der politischen Ökonomie,* MEW, vol. 13, p. 9, prólogo [trad. de J. Merino, *Contribución a la crítica de la economía política*, Alberto Corazón, Madrid, 1978].

que la historia se transforme completamente en historia mundial[308]. «El comunismo es la solución al enigma de la historia, y sabe que es esa solución[309].» La expectativa había engullido completamente a la experiencia.

El concepto de historia tenía que servir, pues, para cubrir todos los tramos temporales, desde la esperanza, tan pobre en experiencias, en el futuro hasta la investigación del pasado, despojada de expectativas. La tercera componente, que no seguiremos aquí, para mediar entre ambos a través del concepto de evolución, se aplicó, quizá más que en ningún otro sitio, en el lenguaje cotidiano del siglo XIX. La apelación a «la historia», una vez descubierta ésta, producía un eco tan múltiple como «puntos de vista» había. En todo caso, la diferencia entre experiencia y expectativa indujo una permanente tensión temporal de la que parecía brotar la «historia» en su carácter único cada vez.

Es característico de esto el uso igualmente ambivalente de la expresión «historicismo», una vez que apareció. La palabra *Historism*, documentada por primera vez en Novalis y asociada en él con el «misticismo» y el «sistema de la confusión» (*ConfusionsSystem*)[310], no llegó al lenguaje científico de modo definitorio hasta el Premarzo.

En los años cuarenta, Feuerbach calificaba de «historicismo» a una «conciencia deformada por una falsa relación con la historia»[311], y podía llamar al historiador Heinrich Leo «la envidia personificada del historicismo frente a las

308. K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* cit., p. 37.

309. K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), MEW, complemento al vol. 1, 1968, p. 536 [trad. de F. Rubio Llorente, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 2003].

310. Novalis, *Allg. Brouillon*, n.º 927, GW, vol. 3, p. 446.

311. G. Scholtz, *«Historismus» als spekulative Geschichtsphilosophie: Christlieb Julius Braniss 1792-1873*, Frankfurt a. M., 1973, p. 130, donde se encuentra la hasta ahora más completa historia del concepto de «historicismo», que aplicamos en lo sucesivo.

sanas gotas de sangre del presente»[312]. Mientras que Feuerbach, merced a la negativa expresión de historicismo, separaba ya la historia de su relación con la vida y con la verdad, podía Braniss, por los mismos años, designar con la misma palabra a una filosofía de la historia orientada al futuro. Esta ciencia abarcante fundamentaría —en oposición al «naturalismo»— «la gran época de la historia del mundo que se va realizando, consciente de sí misma», y que ya había comenzado[313].

Hay, además, una tercera posición, que enfatizaba el contexto de desarrollo que afectaba a todo, y que podía ser calificada de «historicismo»: «el verdadero historicismo» se basaría en las doctrinas de Lessing y Kant y captaría «la historia del mundo, en el sentido más amplio, como un todo, como la evolución unitaria, necesaria y conforme a las leyes de la razón, de un proceso» —así lo definía Felix Dahn en 1852, repitiendo a su maestro Prantl[314].

Sólo en el siglo XX comenzó a propagarse el significado negativo que había fundado Feuerbach, refiriéndose al apego a un pasado ya extinguido— frente a lo cual, Troeltsch, Meinecke o Rothacker enfatizaban la irrebasable experiencia de la relatividad histórica y de su elaboración científica. Así, cien años después de su comienzo, la historia moderna evocaba un concepto de reflexión y de movimiento que le correspondía a ella y que ahora, a su vez, era sometido a una severa crítica ideológica. Pues

312. L. Feuerbach, *Über das Wunder* (1839), SW, vol. 7, ^{2}1960, p. 44.

313. Chr. J. Braniss, *Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart als leitende Idee im akademischen Studium*, Breslau, 1848, pp. 106 ss.; cf. también G. Scholtz, *op. cit.*, pp. 125 ss. y art. «Historismus», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. de J. Ritter, 1974, vol. 3, pp. 1141 ss.

314. F. Dahn, «Für freie Forschung gegen Dogmenzwang in den Wissenschaften», en *Philosophische Studien*, Berlin, 1883, pp. 95 ss.; cit. por G. Scholtz, «*Historismus*», cit., pp. 132 ss.

forma parte del concepto moderno de historia el que fuera desde el comienzo propenso a caer en la ideología y, por ello, hubiera de ser puesto en cuestión por la crítica de las ideologías. Esta ambivalencia, contenida en la plurisignificación que hemos expuesto hasta aquí, la comparte el concepto de historia con los demás conceptos guía de la modernidad.

4. *La «historia» entre la ideología y la crítica de las ideologías*

«Bien es verdad que se invoca a la historia como árbitro, pero sólo de modo aparente; pues, al cabo, cada uno usa los hechos históricos [*historisch*] exclusivamente como medio, con el fin de fundamentar y justificar sofísticamente una opinión irrevocable que ya tenía de antemano.» La observación es del conde Cajus Reventlow, quien la hizo en 1820, describiendo el debate sobre la nobleza que se encendía por entonces[315]. Ciertamente, la aplicación de argumentos históricos [*historisch*] había sido desde siempre un asunto de la retórica, ya fuera para fortalecer posiciones jurídicas o sociales, teológicas, morales o políticas. Pero los argumentos de este género fueron ganando peso cuando la historia ascendió hasta convertirse en una especie de instancia última de fundamentación. A la vez, sin embargo, perdían univocidad, pues en seguida comenzaban a deslizarse por las líneas de fuga perspectivistas que caracterizaban al concepto moderno de historia. Desde que la «historia» se había convertido en un concepto de reflexión, las demostraciones que recurrían a argumentos históricos quedaron engullidas en un torbellino que llevaba a la pluralidad de significados. Se las podía utilizar para críticar las ideologías, pero, a la vez, y consecuentemente, se hacían propensas a caer en la ideología.

315. Cit. por C. T. Perthes, *op. cit.*, vol. 2, pp. 192 ss.

Görres registraba, lamentándolo, este proceso irreversible. Hasta entonces, la historia había sido la maestra de la vida, se creía todavía «de corazón en la existencia de una gran verdad, objetiva e indestructible [...] La Edad Moderna ha perdido del todo esta fe; para ella, la regla de la verdad está plantada en el intelecto subjetivo; mientras que todo lo históricamente [*historisch*] objetivo es para ella producto de los prejuicios, errores y la torpeza de los siglos más tenebrosos, y tiene que acreditarse ahora ante este guardián».

Los esfuerzos, que hemos venido describiendo hasta aquí, de la Ilustración y la filosofía de la historia por conocer «la historia misma» en su carácter procesual los reduce Görres a su principio subjetivista. Después de la naturaleza que se construye a sí misma, el Estado fabricado a sí mismo, la Iglesia hecha a sí misma y la imagen de Dios hecha a sí misma, «faltaba producir, para completar todo el aparato, una historia que se ha creado a sí misma. Y pronto se pusieron manos a la obra: en lugar de la historia encontrada se introdujo la historia inventada». Y encima se trataba de una «historia retrospectiva», impartida presuntuosamente desde el observatorio actual[316].

Görres, pues, iba un paso más allá en su crítica. Menos censuraba las mentiras dictadas por la situación que, antes bien, veía que el principio transcendental de elaborar la historia sólo a través de una teoría de posibles historias obligaba casi necesariamente a hacer interpretaciones incorrectas. Una historiografía semejante no podría hacer otra cosa que «doblegar los hechos» a la opinión que ya se tenía previamente.

Pero, ¿cómo escapar a esta arbitrariedad, si no era poniendo al descubierto sus premisas teóricas? No hacer esto mientras se invocaba precisamente a «la historia» fue el re-

316. J. Görres, «Die wahre und falsche Geschichte»: *Eos*, 59 (1828); en *Gesammelte Schriften*, vol. 15, 1958, pp. 49 s.

proche crítico-ideológico que Karl Heinrich Hermes le planteó en 1837 a la Escuela Histórica. «Hay en nuestra lengua pocas expresiones con las que se esté perpetrando un abuso más punible que la palabra "histórico". Pues, como es sabido, historia significa todo lo que acontece y acontecerá*». Previsoramente, Hermes elimina la dimensión del pasado; pero no es aquí adonde apunta, sino que enfatiza el altísimo grado de universalidad que es inherente al concepto de historia, de tal manera que, propiamente, no permite excluir absolutamente nada. «Igual que no hay nada al final que estuviera fuera de la historia, tampoco hay nada que no fuera histórico en uno u otro sentido.»

Resulta totalmente arbitrario, añade, por parte de los representantes de la Escuela Histórica cuando creen «no necesitar ya ninguna prueba desde el momento en que pueden llamar histórica a cualquier cosa con la que se tropiecen». Del igual manera podría decirse «ahistórico», ya que, al aplicar la palabra, se trata exclusivamente de opiniones preconcebidas. Y resultaría del todo oscuro por qué había de ser «histórico todo» lo que «reivindique durar eternamente». ¿Por qué había de ser la evolución más histórica que la revolución, el nacer más que el perecer? ¿Cómo podía afirmarse —con Steffens— que «todo lo que la historia quiera hacer de nosotros acontece sin conciencia»? En ese caso, valdría ya sólo como histórico aquello de lo que no sabemos cómo acontece y por qué[317].

La crítica de Hermes se dirigía, pues, de modo especial, a que se aplicase el concepto de historia unilateralmente, dirigiéndolo al pasado y con pretensiones de permanencia; veía en ello una mendacidad interna de la

* Recuérdese que *Geschichte* remite al verbo *geschehen*: acontecer, suceder.

317. K. H. Hermes, «Steffens und die geschichtliche Schule» (1837), en Íd., *Blicke aus der Zeit...*, cit., vol. 1, p. 314. Hermes había tenido problemas para habilitarse en Breslau. Cf. *Brockhaus der Gegenwart*, vol. 2, 1839, p. 851.

Escuela Histórica. Además, Hermes mostró que este hallazgo semántico estaba disponible para que todo él mundo recurriera a él. La «historia», «lo histórico» se habían convertido en vocablos ciegos, a los que se podía apelar enseguida y que, a causa de sus zonas universales de sentido y de su aplicabilidad universal, podían terminar por no decir nada. En ello radicaba su propensión semántica (por así decir) a la ideología. Pero, también radicaba, implicado en ello, su aplicabilidad política y social.

La disputa en torno a la historia, especialmente en torno al concepto de la misma, no era sólo una disputa metodológica, epistemológica o de política científica. Llegaba muy hondo, hasta la dimensión social y política del campo lingüístico; pues, en cuanto concepto general de movimiento, le era inherente también esa fuerza integradora y distanciadora que podía motivar la acción política. Es algo que se muestra en la política de censura y en el género que se burlaba de ella, la poesía política.

La importancia de la asignatura de historia empezó a crecer en cuanto se desarticuló la clasificación estamental de las masas y éstas lanzaron el desafío de una nueva organización política y social. En el curso de la Revolución, y durante la Restauración, esa docencia se hallaba guiada por motivos contrapuestos, introduciéndose por todas partes cláusulas de amnesia, y así surgió el dictum de Droyssen: «Órdenes supremas estipulan lo que la historia debe pagar por haber sucedido»[318].

En contra de las prácticas manipulatorias de esta especie se dirigía la poesía política, presentando ante la opinión pública un análisis crítico de los conceptos. Hoffmann von Fallersleben se reía de la «Escuela Histórica», próxima al trono. «Os apoyáis en la historia, / no buscáis lo que debéis, / encontráis lo que queréis / ¡y lo llamáis la

318. J. G. Droysen, *Das Zeitalter der Freiheitskriege* (1843/1846), ed. de E. E. Lehmann, Berlin, 1918, p. 256.

historia! / Pero lo antiguo es ya escoria[319].» Glassbrenner daba otra vuelta de tuerca en 1844 al mofarse de los «historiadorcillos» [*Geschichtslinge*]: «Del tribunal mundial de la historia / jamás ahorcar nos dejamos / pues su despotismo odiamos / sus sabiondas brujas bobas!»[320]. Fue Friedrich von Sallet quien colocó de modo más claro el sentido de la historia en un contexto de acción revolucionaria: «Nuestro diccionario dice: hechos / lo que deviene, y no lo antiguo y viejo [...] / ¡historia! Sí, tú, elemento de la vida / [...] la historia es el asalto a la Bastilla / y los debates asaltan los conventos [...]»[321].

El campo semántico de este elástico concepto universal podía desplazarse según las intenciones políticas, y precisamente aquí residía la eficacia de su aplicación. Pues todo el mundo se hallaba potencialmente afectado por él, sin que se tratase del conocimiento del pasado, sino, en palabras de Nietzsche, de «la falsificación de la historia por principio, a fin de obtener de ésta la prueba de la valoración moral»[322]. Cuanto más funcionalmente se manejase la «historia» para los intereses políticos, tanto más sucumbía a una falsificación de principio —no sólo querida—, a una ideología de la que ya no parecía posible prescindir, aunque sólo sea por motivos de la autoconservación moral de quienes aplicaban la palabra.

Hasta qué punto la «historia» se concebía funcionalmente para la acción —sin quedar, por supuesto, absorbida por ella— lo muestra el empleo del concepto para lle-

319. H. Hoffmann v. Fallersleben, «Die historische Schule», en Íd., *Unpolitische Lieder*, Hamburg, 1841, vol. 2, p. 51.

320. A. Glassbrenner, *Die Geschichtlinge*, hacia 1844, en *Um Einheit und Freiheit 1815-1848*, ed. de E. Volkmann, *DLE Politische Dichtung*, Leipzig, 1936, vol. 3, p. 223.

321. F. v. Sallet, *Geschichtliche Entwicklung*, ed. de M. Henning, Frankfurt a. M., 1913, pp. 190 s.

322. F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, en *Werke*, vol. 3, 1956, p. 518.

gar a las clases inferiores, particularmente a la nueva clase trabajadora industrial que estaba surgiendo, e integrarlas. En 1843, Wilhelm Schulz opinaba que «sólo ahora comienzan los pueblos a sentir aproximadamente cuál es su significado. Por eso tienen aún poco sentido de su historia, ni lo tendrán hasta que no hagan la historia ellos mismos, hasta que no sean algo más que una materia muerta de la que algunas clases privilegiadas hacen la historia»[323].

Y todo el compromiso literario de Schulz tenía como meta el poner a este pueblo en movimiento ilustrándole acerca de su potencia histórica. El diagnóstico de Hildebrandt era que «el significado de las máquinas para la historia mundial» aumenta la conciencia de la fuerza, sobre todo de los trabajadores industriales. «El trabajador del presente, que ha crecido en contacto con las máquinas» sentiría cada vez más «que colabora también, con las capacidades de su cabeza y de sus brazos, en la gran construcción de la historia»[324].

La «historia» servía como grito de guerra lo mismo que podía ser utilizada para la integración social. Finalmente, el concepto —en un contexto análogo— se aplicaba también para acallar y apaciguar. El trabajador industrial no tiene patria ni familia, decía Riehl poco después, busca «a sus camaradas, no en el pasado o el presente, sino en las anchuras ilimitadas del futuro [...] No tiene historia; todo el ser de la modernísima industria maquinista desvía su mente de lo histórico». Así, el mismo hallazgo, con los mismos conceptos, se diagnosticaba ahora de modo diametralmente opuesto. Y Riehl, después de producir su crítica de las ideologías desde la perspectiva del pasado, de-

323. W. Schulz, *Die Bewegung der Production, eine geschichtlich statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staats und der Gesellschaft*, Zürich/Winterthur, 1843, pp. 155 s.

324. B. Hildebrand, *Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft* (1848), ed. de H. Gehring, Jena, 1922, pp. 185 s.

ducía un programa que Schluz había desenmascarado anteriormente desde la perspectiva opuesta. «Así pues», concluía Riehl, «se trata de ir creándole poco a poco» al trabajador industrial «una historia, una patria, una delimitación social», que él tendría que encontrar, para empezar, en una «familia»[325].

En esta situación de aplicaciones opuestas o divergentes del concepto, Marx ofreció una crítica de la ideología que clasificaba el uso del lenguaje dominante desde la propia teoría de la historia. Marx se mofaba de Bruno Bauer, preguntándose cómo podía ser que, para él, la historia existiera «con el fin de servir como acto de consunción de la comida teórica, de la prueba». Y, sugestivamente, se pregunta qué historia sería esa «para que la verdad llegue a la autoconciencia. La historia se convierte, por eso, en algo así como una persona aparte, un sujeto metafísico, cuyos meros portadores son los individuos humanos efectivamente reales». Y Marx lo muestra en una serie de frases hechas: «La historia no permite que se burlen de ella, la historia dirige sus mayores esfuerzos hacia..., la historia se ha ocupado de..., ¿para qué habría de estar allí la historia?, etcétera»[326].

Las argumentaciones más extensas basadas en la teoría de la historia que realizó la crítica marxiana de la ideología no llegaron a ser efectivas hasta nuestro tiempo, dado el carácter postumo de la *Ideología alemana*. En los pasajes iniciales, Marx y Engels ofrecen una red formal de categorías para todas las historias posibles, dispuesta de tal modo

325. W. H. Riehl, *Die bürgerliche Gesellschaft*, Stuttgart/Tübingen, 1851, pp. 345 s.

326. K. Marx y F. Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (1843), MEW, vol. 2, 1957, pp. 83 s. [trad. de P. Scaron, *La sagrada familia*, en OME 6, Barcelona, Grijalbo, 1978]; cf. también K. Marx, *Zur Judenfrage* (1844), MEW vol. 1, p. 372 [trad. de A. Hermosa, *La cuestión judía*, Madrid, Santillana, 1997], donde intenta «romper la concepción teológica» de las cuestiones que plantea Bauer.

que se adapte a un movimiento que impulse las contradiciones y las respectivas nuevas soluciones. Se define al hombre, a partir de sus necesidades, como un ser social que se produce a sí mismo y que, a partir del trabajo, satisface y aumenta sus necesidades. En esta visión antiidealista, la conciencia se entiende sólo funcionalmente, como proceso de vida activo. «La ideología y [...] la conciencia», consideradas por sí mismas, «no tienen historia alguna, no tienen desarrollo». Antes bien, la conciencia es «ya de antemano un producto social», por lo que que es una «ilusión de los ideólogos», estos «fabricantes de la historia», la de escribir la historia siguiendo unas ideas directrices o conceptos dominantes. Los conceptos dominantes indican cuáles son de las clases dominantes.

Así, pues, la crítica marxiana, dirigida contra «toda concepción de la historia habida hasta ahora», ataca en un punto más profundo. No sólo criticaba el concepto de historia, sino toda historia de los conceptos. No obstante el hecho de que esta crítica también puede aplicarse metodológicamente a sus propios conceptos, tanto más cuanto que él imputaba a sus categorías unas metas masivamente utópicas, tiene Marx una ventaja decisiva. Su crítica de la ideología presupone teóricamente un concepto procesual de historia que siempre postula su cumplimiento empírico en tanto que las fuerzas productivas, las relaciones sociales y la conciencia tienen que ser puestas mutuamente en relación; una relación cambiante[327]. De este modo, Marx pensaba conjuntamente los dos polos que, en el uso lingüísitco habitual, quedaban una y otra vez unilateralmente aislados y estropeados: la factibilidad de la historia y su poder superior (*Übermacht*) sobre los hombres. Marx vinculaba a los dos: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a partir de pedazos sueltos, ni en circunstancias que

327. K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, cit., pp. 26 s., 31, 49, 39.

hayan elegido ellos mismos, sino en circunstancias que se han encontrado de modo inmediato, dadas y transmitidas»[328]. A diferencia de estas premisas teóricas, el uso lingüístico cotidiano tendía a moverse en uno de estos planos, dejando siempre al desnudo los flancos que podía atacar la crítica de las ideologías. O bien se definía la historia rebajándola a mero producto de la acción humana, o bien, una vez que se la sustancializaba, alcanzaba unas pretensiones sobrehumanas.

Una vez que la «historia» había llegado a ser un colectivo singular, se hizo posible dirigirse a ella como sujeto de sí misma. Con ello, la expresión —de un modo puramente lingüístico— se hacía susceptible de ser utilizada como eslogan. Y, de hecho, poco después de su acuñamiento, este concepto-guía, de tantas pretensiones teóricas, empezó a circular como moneda de un eslogan aplicable patética o ingenuamente. En 1812, en tanto que militante de la resistencia, Clausewitz depositaba sus frías confesiones «en el sagrado altar de la historia»[329]. Tres años más tarde, Dahlmann podía apostrofar «la sacralidad de la historia»[330] y, en 1845, Weerth cantaba al trabajo industrial, que libera a los hombres para sí mismos: «Ya está! Y en el gran libro / que anuncia con música los milagros de la historia» queda inscrito el mensaje[331]. Reunía así la «historia», en todos los partidos, una serie de epítetos más bien divinos. Resultaba ser omnipotente, siempre justa, ominisciente: al fin y al cabo, se era responsable ante ella. Aunque fuese un concepto secular, se le imponían a la historia significaciones religiosas que difícilmente podrían deducirse del concepto mismo.

328. K. Marx, *Der achzehnte Brumaire...*, cit., p. 115.

329. C. v. Clausewitz, *Bekenntnisschrift* (1812), en *Polit. Schriften und Briefe*, ed. de H. Rothfels, München, 1922, p. 86.

330. F. Chr. Dahlmann, *Ein Wort über die Verfassung* (1815), edición de Leipzig, 1919, p. 17.

331. G. Weerth, *Die Industrie* (1845), en *Die Achtundvierziger*, ed. de B. Kaiser, Weimar, 1960, p. 285.

Característico del uso como eslogan es que borra la posibilidad de diferenciar entre la historia narrada y la historia que crea ella misma, y seguramente tiene que borrarlo a favor de la ideología. Esto se muestra allí donde la expresión consigue cuajar hasta convertirse en substancia. En 1831, la orden de los jesuitas tuvo que oír que «la historia la desprecia»[332]. «Sin revolución, no hay modo de empezar una nueva historia», aseguraba Moses Hess[333]. El judaísmo choca «con los intereses de la historia» afirmaba Bruno Bauer[334]. Ernst Möritz Arndt invocaba en 1848 el «honor de la historia alemana»[335], y Treitschke advertía en 1880 contra los amigos de los judíos, que «pecan contra la excelencia de la historia alemana»[336], e interpretaba teológicamente una sustancia nacional. «La historia tenemos que pintarla, la historia es la religión de nuestro tiempo, sólo la historia es adecuada a los tiempos [*zeitgemäß*]», se decía, de modo ya casi insuperable, en 1876[337]. «Pero la historia también puede crear lo nuevo, aquello que ocurre por primera vez», aseguraba Julius Leber en 1933 a fin de disipar las dudas que «el pasado pudiera poner en nosotros»[338].

332. J. H. D. Kunhardt, *Der Proceß der letzten Minister Carl's X*, Lübeck, 1831, p. 8.

333. M. Hess, *Philosophie der Tat* (1843), *Philosophische und sozialistische Schriften*, cit., p. 221.

334. B. Bauer, *Die Juden-Frage*, en *Deutsche Jahrbücher*, 275 (1842), p. 1097.

335. *Stenographische Berichte Deutscher Nationalversammlung*, vol. 2, 1848, p. 1292.

336. H. v. Treitschke, *Noch einige Bemerkungen zur Judenfrage*, en *Der Berliner Atisemitismusstreit*, ed. de W. Böhlich, Frankfurt a. M., 1965, p. 86.

337. *Zeitschrift für bildende Kunst*, 1876, p. 264, cit. por RGG, vol 4, [3]1960, p. 687.

338. J. Leber, *Gedanken zum Verbot der deutschen Sozialdemokratie* (junio de 1933), en Íd., *Ein Mann geht seinen Weg. Schriften, Reden und Briefe*, Berlin/Frankfurt, 1952, p. 245.

Baste con estos ejemplos. El «poder de la historia» del que hablara Droysen[339] para esbozar su fuerza moral supraindividual se extendía o aplicaba como concepto porque seguía siendo insustituible. Precisamente, el eslogan evocaba expectativas y ordenaba experiencias cuyas cualidades comunes, supra o interhumanas, no se podían calificar de otra manera. La «historia» se convirtió en el foco donde se venían a convergir todas las ideologías imaginables. Esto se revela con más fuerza todavía cuando se muestra el otro plano de la argumentación, la factibilidad de la historia.

La misma expresión «historia» podía designar un dominio de objetos para los hechos de hombres seguros de sí mismos. Como plantilla sirve el uso que hace Droyssen de la palabra en una carta a Gustav Freytag[340]. La nobleza prusiana habría «hecho descarrilar nuestra historia, arruinándola para un par de siglos», con lo que la historia efectiva quedaba puesta como víctima de la violencia, a la vez que se daba aviso de una historia deseable que era la verdadera. Depositar tal cantidad de significados en un concepto significa argumentar con claras propensiones ideológícas, a menos que acepte que es legítimo que en un eslogan sea el lugar donde se ofuscan mutuamente los deseos y las disposiciones anímicas.

La «historia como hecho [*Tat*]» es, entonces, un giro estrictamente a contracorriente de otros significados más antiguos de la palabra, en la medida en que éstos connotaban «destino» o «destinación». También este giro pudo empezar a decirse sólo después de que la expresión hubiera cuajado en un colectivo singular. Desde entonces, la «historia» pudo hacerse también factible, y no en el sentido de que fuera narrable; como decía Eichendorf confron-

339. J. G. Droysen, *Historik*, cit., p. 323.
340. Íd., «Carta a Gustav Freytag del 14-12-1853», en *Briefwechsel*, ed. por R. Hübner, Stuttgart/Berlin, 1929, vol. 2, p. 205.

tando el sentido nuevo con el sentido antiguo: «Unos hacen la historia, y otros la escriben»[341].

La historia, que antes «acontecía» y que sucedía en cierto modo con los hombres, sólo pudo empezar a ser considerada como campo de acción, como factible y producible, después de que, con el Idealismo alemán, fuera bosquejada como proceso de autorrealización humana. Fichte, y, al principio, el joven Schelling, influyeron seguramente en el uso de «historia» en el lenguaje político. Así, en 1789, Schelling se volvía contra el bosquejo kantiano de una historia mundial *a priori*. «De aquello de lo que es posible una teoría *a priori*, no es posible historia alguna; y a la inversa, sólo lo que no tiene una teoría *a priori* tiene historia.» El hombre tiene historia «porque no trae la historia consigo, sino que la produce él mismo»[342].

Para Scheidler, que era quien transmitía la herencia del Idealismo alemán a la burguesía alemana, no había ninguna duda. «Por eso tiene el hombre una historia en sentido propio; pues sus acciones no están encerradas en un ciclo determinado, como las del animal.» Sólo el hombre puede orientar su vida, puede «hacer su historia él mismo»[343].

Pero la historia, que en alemán quedaría en adelante imbuida de un hálito de providencia divina, no se podía transponer sin resistencias al orden de lo factible. Perther, nacido en 1772, vacilaba en 1822 a la hora de aplicar el verbo. Sus publicaciones históricas [*historisch*] las quería

341. Cit. por G. Bauer, «*Geschichtlichkeit*». *Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin, 1963, p. 2.

342. F. W. J. Schelling, «Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur»: *Philosophisches Journal*, 6 (1798), p. 145.

343. H. Scheidler, art. «Emanzipation», en J. S. Ersch y J. G. Gruber, *Allgemeine Encyclopädie*, cit., 1.ª sec., vol. 34 (1840), p. 5. Sobre la historia teórica previa de esta práctica lingüística, cf. K. Löwith, «Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen», en *Akademische Abhandlungen Heidelberg*, Heidelberg, 1968.

editar para las personas prácticas, para «los hombres de negocios»; y «sin embargo, son ellos, y no los eruditos, los que intervienen en los asuntos y, por así decirlo, hacen historia»[344].

Muy pronto abogaría a favor de una clase media orgullosa y consciente de sí misma que, dirigida a alcanzar nuevos logros, tendría que renunciar a las enseñanzas del pasado, a la antigua *historia magistra vitae.* «Si cada partido tuviera que gobernar por turno y ordenar las instituciones, entonces, por la historia que ellos mismos hacen, todos los partidos se harían más justos e inteligentes. La historia hecha por otros, por mucho que se la escriba y se la estudie, rara vez proporciona honestidad y sabiduría política; esto último lo enseña sólo la experiencia[345].» El colectivo singular «historia», en cuanto categoría transcedental, siempre estuvo referido a la acción. Entre los sellos del nuevo mundo burgués que irrumpía entonces no estaba sólo el descubrimiento de la «historia», sino, sobre todo, el despejamiento de una historia factible.

De este modo, también «la reacción [...] se había convertido en un poder histórico» que, en palabras de Stirner, en 1852, se disponía a «hacer historia»[346]. Ciertamente, Bismarck se resistió siempre a la idea de que se pudiera hacer historia. «Una intervención arbitraria, determinada únicamente por motivos subjetivos, en el desarrollo de la historia ha provocado siempre, únicamente, que cayeran los frutos todavía inmaduros [...] Podemos adelantar los relojes, pero el tiempo no va a ir más rápido por ello»[347], escribía en un decreto de 1869, y se veía corroborado en su vejez: «De ninguna manera se puede hacer historia, pero siempre es posible aprender de ella cómo se ha de dirigir la

344. C. T. Perthes, *Friedrich Perthes' Leben,* cit., vol. 3, p. 23.
345. *Ibid.*, pp. 271 s.
346. M. Stirner, *Geschichte der Reaktion*, sec. 2.ª, Berlin, 1852, v.
347. O. v. Bismarck, «Edicto para el delegado en Múnich, barón von Werthern, del 26-2-1869», FA, vol. 6 b, 1931, p. 2.

vida política de un gran pueblo de modo que corresponda a su desarrollo y su destino histórico»[348]. La renuncia a la planificabilidad de curso histórico resalta enseguida la otra zona de sentido propia del desarrollo a largo plazo en el concepto de historia. Así, la aplicación de la palabra, sobre todo la atribución de posibles polos de significado, puede representar un test de utopía.

Constantin Frantz, adversario intelectual de Bismarck y admirador de Schelling, vislumbraba en 1879 «en la historia un reino particular [...], que no procede de Dios, sino que los hombres crearon y crean continuamente»[349].

En modo alguno coincidían los bandos políticos con los frentes que resultaban de la semántica política. Existían estructuras conceptuales que mostraban una ordenación propia. Lorenz von Stein veía que, con el advenimiento de una historia mundial, disminuía el espacio de juego para la libertad: «Cuanto mayor es la historia mundial, menos es lo que pueden hacer, no ya el individuo, sino todos los individuos en ella»[350]. Engels extraía la consecuencia opuesta al anunciar la «organización consciente y planificada» del futuro. «Las fuerzas objetivas y extrañas que han dominado la historia hasta este momento se ponen bajo control del hombre mismo. Sólo a partir de aquí harán los hombres historia con plena conciencia. [...] Es el salto que da la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad[351].» La mayor cercanía de Engels a los comunes orígenes idealistas indica aquí un mayor grado de expecta-

348. Íd., «Discurso a la delegación de la Universidad de Jena, 30-7-1892», *ibid.*, vol. 13, s.a., pp. 468 s.

349. C. Frantz, *Der Föderalismus als das leitende Prinzip für die sociale, staatliche und internationale Organisation, unter besonderer Bezugnahme auf Deutschland, critisch nachgewiesen und constructiv dargestellt*, Mainz, 1879 (reimpr., Aalen, 1962), p. 441.

350. L. v. Stein, *Zur preussischen Verfassungsfrage*, 1852, reimpr. Darmstadt, 1961, p. 1.

351. F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1878), MEW, vol. 20, 1962, p. 264.

tiva utópica. Así, en lo que se refiere a la inminente dominabilidad de la historia, su visión se acerca al uso lingüístico de los pangermanistas que, en 1898, con un significativo desplazamiento, hacían constar que el «señorial pueblo» alemán «estaba autorizado y obligado [...] a participar en la dirección de la historia del mundo entero»[352].

Hitler y sus secuaces, finalmente, se regodeaban en la aplicación de la palabra «historia», a la que tanto se invocaba como destino cuanto se la manejaba como algo factible: pero la inconsistencia de los giros propagandísticos desvela por sí misma, cuando se la interroga en ese sentido, su contenido ideológico. «Los valores eternos de un pueblo sólo forjan en hierro y acero con el martillo de la historia universal con el que se hace la historia», decía Hitler en su libro de 1928[353]. Y una frase hecha de la campaña electoral de Lippe antes del 30 de enero de 1933 muestra que incluso las figuraciones forzadas ideológicamente tienen su sentido de pronóstico: «En definitiva, es indiferente qué tanto por ciento del pueblo alemán hace historia. Lo esencial es que los últimos que hagamos historia en Alemania seamos nosotros»[354]. No podían formularse mejor los «autoultimatums» bajo cuya coerción hacía Hitler su política creyendo hacer historia. También él hizo historia —pero de un modo distinto del que pensaba.

Así, pues, la pluralidad de significados del concepto moderno de historia, por la que éste puede columpiarse entre la factibilidad y su poder superior, abre la entrada a su utilización ideológica. Pero en el mismo hallazgo lin-

352. Proclamación de adhesión a la Asociación Pangermánica, cit. por H. Grell, *Der Alldeutsche Verband, seine Geschichte, seine Bestrebungen und Erfolge*, München, 1898, p. 7.

353. *Hitlers zweites Buch*, ed. por G. L. Weinberg, Stuttgart, 1961, p. 138.

354. A. Hitler, «Discurso del 4.1.1933 en Detmold», en *Reden und Proklamationen 1932 bis 1945*, ed. de M. Domarus, vol. 1/1, München, [2]1965, p. 176.

güístico se encuentran criterios para desemascarar el carácter ideológico de esta utilización.

III. PERSPECTIVAS

La ambigüedad fundamental del concepto de historia tuvo, desde el surgimiento de éste, un influjo muy profundo en el lenguaje cotidiano de la política. Su propensión a ser exagerado enfáticamente y utilizado ideológicamente se basa en la formación de la palabra como coletivo singular. Como categoría transcendental, comprende a la vez la Historia y las historias; el concepto «historia» indica una escala cambiante de posibles experiencias: espacio de acción y proceso, progreso y desarrollo, fundación de sentido y destino, acontecimiento y hecho. Parece como si el antiguo significado de relato hubiera quedado desplazado a un plano secundario.

De toda la plétora de significados a los que se podía apelar a modo de eslogan, se desarrollaron algunas posiciones teóricas que, a su vez, influyeron en la situación social y política que diagnosticaban. En su segunda consideración intempestiva, «Sobre las ventajas e inconvenientes de la Historia para la vida», Nietzsche proporcionó en 1874 una mortífera crítica de la ideología. Entremezclando criterios internos del trabajo científico y su funcionamiento hacia el exterior, Nietzsche encontraba los tres tipos de historia, el anticuario, el crítico y el monumental. Considerada funcionalmente respecto a lo que él llamaba vida, la Histora en su conjunto resultaba ser un síntoma de senilización, un obstáculo para la vida. Por eso reclamaba Nietzsche de la juventud —lo que no dejó de tener sus consecuencias— que tuviera el valor para «lo ahistórico y lo suprahistórico»[355].

355. F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, en *Werke*, vol. 1, 1954, p. 281. [trad. de G. Cano, *De las ventajas e*

Desde entonces se han venido proponiendo posiciones para alternativas para escapar a esto, tipologizaciones basadas en la naturaleza o en la antropología, sin que haya tenido éxito, por ahora, una deshistorización de la conciencia general, o al menos de las ciencias[356].

El «Esbozo para una Crítica de la razón histórica [*historisch*]» de Dilthey, tan rico en matices, alcanza muy dentro de las ciencias sociales y del espíritu; más adentro, probablemente, que los esfuerzos epistemológicos de los neokantianos para asegurarle a la ciencia de la historia un dominio genuino de conocimiento al lado de las ciencias de la naturaleza.

Con el concepto de «historicidad», la filosofía de la existencia y la hermenéutica hacían suya una categoría apropiada para fundamentar metahistóricamente, por así decirlo, la relatividad de todo lo histórico, que constantemente se rebasa a sí misma; el objeto era, así, eliminar la parte más enojosa de ella[357]. La «historicidad» expresa, en cierto modo, lo que en el siglo XVIII se quería decir con la «historia como tal», como condición de las historias posibles.

También se han fortalecido otros acentos del arranque transcendental de otrora. Así, Theodor Lessing, con su «historia como donación de sentido al sin sentido», seguía al pie de la letra los presupuestos subjetivistas[358]. A la

inconvenientes de la historia para la vida, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999].

356. Cf. K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, 1932; O. Marquard, *Schwierigkeiten der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. , 1973.

357. H.-G. Gadamer, art. «Geschichtlichkeit», RGG, vol. 2, ^{3}1958, pp. 1496 ss.; G. Bauer, «*Geschichtlichkeit*»..., *cit.*, *passim*; L. v. Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen, ^{2}1968.

358. T. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, München, 1921, p. 21.

inversa, en el campo marxista podía afirmarse que «¡La realidad misma es parcial! Toma partido a favor de lo nuevo contra lo viejo, a favor de lo superior contra lo inferior»[359].

El ataque más acerbo contra el concepto de «historia» lo ha formulado probablemente Mauthner, quien partía de que el historicismo, al igual que la expresión «historia», sólo es posible desde Kant, pero que ya había sido superado por Kant mismo. Ha sido tarea vana lanzarse a la búsqueda de verdades históricas. Pero los conceptos suelen sobrevivir como espectros, dice él, a los estados de cosas a los que se refieren: «No hay que asombrarse de que al pequeño concepto de historia se le siga dando por vivo tan poco tiempo después de su extinción»[360]. Puede encontrarse una continuación más concluyente de esta crítica semántica en el análisis que hace Popper del «historicismo».

También en el plano de la investigación empírica se avisa en ocasiones del «final de la historia», interpretando así secularmente la escatología teológica. Se refiere a lo que predecía Cournot en el siglo pasado: un nuevo estado de relativa estabilidad que se armonizaría después de la modernización, sin coerciones ni perturbaciones al crecimiento. Con tales fórmulas se hace claro, al menos, hasta qué punto la expresión «la historia» anunciaba el comienzo de la Edad Moderna, con cuyo final podría ella desaparecer también. Sin embargo —a pesar de toda su ambigüedad, y precisamente por ella—, nadie renuncia en serio al concepto. Giros como «la pérdida» o «la represión [*Verdrängung*] de la historia» apuntan casi siempre a su conservación.

359. J. Kuczynski, «Parteilichkeit und Objektivität in Geschichte und Geschichtsschreibung»: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 4 (1956), p. 875.

360. F. Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*, Leipzig, vol. 1, ^{2}1923, p. 608.

Finalmente, debe recordarse que, desde la segunda guerra mundial, hemos entrado en la etapa de la historia mundial total, cuyos centros de acción se han distribuido, partiendo de Europa, a todo el globo. Que, a consecuencia de ello, empiezan a despuntar nuevas historias que, no obstante, fundan un espacio común de experiencia, es algo manifiesto. De este modo, la antigua historia de acontecimientos conservaría indiscutiblemente su misión dentro de las ciencias históricas; y junto a ella se ha establecido también como rama de investigación la historia social, con el fin de investigar las transformaciones a largo plazo y las estructuras permanentes en este globo. Lo que es seguro es que el concepto de historia no va a ser capaz de resolver el llamado enigma de la historia.